المقدمة العامة
لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام

نادية محمود مصطفى

ودودة عبد الرحمن بدران　　　أحمد عبد الونيس شتا

تقديم

طه جابر العلوانى

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
القاهرة

١٤١٧هـ / ١٩٩٦م

(مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ؛ ١)

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة .

مصطفى ، نادية محمود .
المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية فى الإسلام / نادية محمود مصطفى ، وودودة عبد الرحمن بدران ، أحمد عبد الونيس شتا ؛ تقديم ، طه جابر العلوانى . - ط١ . - القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٦ .
٢٢٦ ص ؛ س . - (مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام ؛ ١)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .
تدمك ٠ - ٤٧ - ٥٢٢٤ - ٩٧٧.
١ - التاريخ الإسلامي - العلاقات الخارجية .
أ - العنوان .　　　ب - (السلسلة)

رقم التصنيف ٣٢٧ .
رقم الإيداع ٧٢٢٧ / ١٩٩٦

المحتويات

الموضوع | الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ . د . طه جابر العلوانى *

الحمد لله نستغفره ونستعينه ونستهديه ونصلى ونسلم على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه ثم أما بعد ،

فيسعدنى أن أقدم للعالم الإسلامى بل للعالم أجمع بحثاً فى موضوع شديد الأهمية ، عظيم الخطر ، فى علم وإن تقادم عهده ، وتعددت مصادره ، وتنوعت جذوره يعتبر لا يزال غضاً طرياً ، لم تنضج دراسات العلماء وحواراتهم قضاياه المختلفة ، أو أبعاده المتعددة وإن تنوّعت فيه الدراسات ، وتعدّدت فيه الكتابات ، ذلك هو علم " العلاقات الدوليّة فى الإسلام " .

وإذا كان حقل العلاقات الدوليّة فى الخبرة الغربيّة يعتبر من العلوم التى تبلورت بعض الشئ وأخذت شكلها المتكامل منهجاً وفكراً نظريّات ومستويات حتى صار حقلا معرفيا قائماً بذاته ، وفرعاً رئيسيا من العلوم السياسية ، فإنه لم يكن قبل هذا البحث الشامل فى الخبرة الإسلامية المعاصرة إلا جنيناً ملتصقاً برحم الفقه عالقاً به إذا انفصل فإنما ينفصل إلى باب من أبوابه وركن من أركانه كالسيَر والمغازى .

نبوة وخلافة :

جاء الإسلام يوم جاء مع أبى الأنبياء إبراهيم ليؤسس ويبنى قواعد اللقاء بين بنى آدم كلهم ، تجمعه الحنيفية السمحاء ، وتفرق بينهم إذا كان لابد من تفرق نوازع الكفر ، وتجاوز القيم والتنازل عن مهمة الاستخلاف ونَكْثُ العهد الذى أبرم بين الخالق والخلق مذ قالوا " بلى شهدنا " ، ولم يكن فى برنامج الأنبياء كلهم ، ولا فيما حملوه من رسالات ما يحمل على التفريق بين البشر أو الممايزة بينهم إذ أن الجميع فى سائر تلك الرسالات لآدم وآدم من تراب صحيح أن اللّه – جلَّ شأنه – قد اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ، وشعوباً ، وجعل البشر قواماً ونوًى فى لغاتهم وألوانهم وأعراقهم بل وأديانهم وأعاضيهم وبيئاتهم ، ولكن ليتعارفوا ويتآلفوا لا ـ ليختلفوا ويتقاطعوا ويتدابروا ويتحاربوا .

ولقد مرت البشرية قبل بعثة محمد – ﷺ – بأطوار مختلفة انتهت إلى أن تقوم فيها دول ونظم وتسنّ قوانين وتُنَزّل شرائع ، وجرت محاولات كثيرة لتنظيم علاقاتهم المتنوعة قبل معرفة الإنسان لفكرة " الدولة " وبعدها لكنّها كلّها لم تستطع أن ترد تلك الفروع

---

* رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ، ورئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، فرجينيا .

والشعوب والقبائل والأمم والممالك إلي أصولها الموحدة لتضارب المصالح وتناقض وتقاطع الاهتمامات وعجز الإنسان عن الوصول إلى الصيغ الملائمة المناسبة لإدخال الناس فى السلم كافة .

ومما مرت به البشرية فترات سادت فيها مفاهيم ومعايير وقواعد " العالميّات المختلفة " التى حاول إقامتها الحيثيون والفراعنة والبابلوين وكذلك الهكسوس والسومريون والآكاديون ، ثم جاء من بعدهم : العبرانيون والهلينيون والرومان وقد كانت كل تلك المحاولات تغفل عن الرؤية السليمة لطبيعة الكون والحياة والإنسان وعلاقتها بالخالق العظيم جلَّ شأنه ، وتحاول أن تقدس الذات وتحقر الغير، وفى ظل غياب الرؤية السليمة لخالق الكون ، والإنسان ، والحياة اضطربت العلاقة بين هذه الأطراف ، فلم يدرك الإنسان بشكل مناسب علاقة الخالقية ، والمخلوقية ، ولا قضايا التسخير ، والابتلاء والائتمان ، وغاية الحق من الخلق ، فكانت تغيب القواعد السليمة لبناء العلاقات بين الأمم والشعوب " علاقات التعارف فالتآلف فالتعاون " فلم تعرف الأرض سلاماً ولم تعلو فيها راية الأمن عبرالأطوار التى مرت بها ؛ حتى إذا بعث محمد بن عبدالله - ﷺ - بالرسالة الكاملة الخاتمة التى صدّقت على تراث النبوات كلها ، وأعادت تقيمه كاملاً نقيا مصحوباً برؤية شاملة للكون والإنسان والحياة ، وعلاقتها بخالقها جلَّ شأنه ، وأوضحت قواعد الاستخلاف والابتلاء والتسخير والأمانة لترسى بذلك قواعد الأمن ودعائم الاستقرار ومنطلقات السلام ، ولتقضى على كل وسائل السيطرة ، سيطرة الإنسان على الإنسان ، ولتبنى قواعد الحرية والتحرر ،تحصر العبودية فى الله - جلَّ شأنه - ، وتعيدالإنسانية كلّها إلي الأصل الواحد ، ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ (الحجرات : ١٣) ، وكذلك حددت لهم المهمة الواحة المشتركة ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم ، فيها ﴾ (هود : ٦١) ، ﴿ وما خلقت الجنّ والإنسّ إلا ليعبدون ﴾ (الذاريات : ٥٦) ، وأوضحت لهم أن الأرض كلها بيت للإنسان باعتبار إنسانيّته لا باعتبار شئ آخر ، وأنّ فى ضوء هذا الهدى ، وفى ضوء هذه الرسالة تنتفى عوامل التسلط والجبروت والكهانة والكسروية والقيصرية وسواها لتحل محل ذلك كله نبوة رؤفة رحيمة لا تقبل العنت لأى أحد من خلق الله ، بل تعمل على أن تحرر الناس كل الناس من الإصر والأغلال التى كانت عليهم تُحلُّ لهم الطيبات وتُحَرَّم عليهم الخبائث ، وتجمع كلمتهم على كلمة سواء أن يعبدوه سبحانه وحده ، وألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله فالرب واحد والأب واحد والأرض بيتٌ واحد ، وكل الناس لآدم وهم فى آدميّتهم سواسية كأسنان المشط .

وحكمة الله جلّ شأنه قد اقتضت أن ترفع النبوة من الأرض بوفاة رسول الله - ﷺ - والتحاقه بالرفيق الأعلى ، وتدع فيها قرآناً معصوماً غير ذى عوج ، قادراً على هداية البشرية وقيادتها من خلال حاكميّته ، حاكميّة الكتاب وهدايته ، وبقراءة بشرية متدبرة تُقام بمقتضاها خلافة على منهاج النبوة .

كانت الخلافة مفهوماً جديداً تكتشفه الأرض ، فهى قيادة تؤدى دور السلطة والولاية والحكومة ولكنها تتجاوز سلبياتها وسيطرتها وجبروتها وعنتها وتعاليها، تلك المعادلة الصعبة التي لا يستطيع الإنسان حين يُترك لنفسه أن يصل إليها ولا أن يكتشف صيغتها . لكن النبوة الرءوفة الرحيمة قدمت هذه الصيغة للبشرية لتتبناها بديلاً عن حكم التسلط ﴿ وما أنت عليهم بجبار ﴾ (ق : ٤٥) ، ﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ (الغاشية ٢٢) فتنفى حق التسلط بنفس القدر الذى تنفى فيه تأله الآخرين على غيرهم من عباد الله ، .

لكن النصوص القرآنيّة وإن كانت إلهيّة تتعامل مع البشر ، والبشر أبناء بيئة معقدة وواقع مركب ، والنص مهما سَمَىَ ، ومهما علت صيغته ، حين يتنزل للواقع الإنسانى يأخذ تجليات أخرى ، وأبعاداً متنوعة فى الفهم والتفسير والتأويل والتطبيق ، إنه كماء الينابيع أو ماء السماء يتفجر الأول منه صافياً نقياً ، ويتنزل الآخر بمثل نقائه وصفائه ولكن بعد أن يلامس الأرض ويبدأ حركته المباركة فيها يحمّل من ترابها وأطيانها وأوزارها وغثائها ما يتحمل فإذا به بعد ذلك يصبح شيئاً آخر تشعر بحاجتك إلى تنقيته وتطهيره وتصفيته وكذلك الوحي وتفاعل البشرمع آياته ، وتفرقهم فى طرائق فهمه .

ولو أن البشرية قبلت هداية الله التى جاءها بها عبد الله ورسول محمد - ﷺ - وتشبثت بالنبوة ثم بالخلافة على منهاج النبوة وصيغتها لكان لله - تعالى - التوحيد خالصاً ، ولكان قد عم الأرض السلام والعمران ، التزكية ، لأكَلَ الناس من فوقهم ومن تحت أرجلهم . لكن البشرية لم تتقبل هذه الرسالة كما أُنزلت ، ولم تتشبث بهذه الهداية والنعمة المسداة فانقسم الناس إلي فرق من جديد فكان منهم المؤمنون والمسلمون وكان منهم الرافضون والمستكبرون ، وبدأت البشرية مرحلة تدافع جديد لكنها مرحلة اتسمت بكثير من الخصائص التى لم ترها الأرض من قبل ، فللمرة الأولي رأت البشرية قواماً لايقاتلون حتى يقاتلوا ، وإذا قاتلوا فإنهم لا يقاتلون علواً فى الأرض ولا فسادا ، ولكنهم يقاتلون ليحرروا إرادة الإنسان ويحملوا له اختياره الذى هو أمانة واستخلاف وابتلاء . فصار الناس معسكرين ، معسكراً يحاول أن يحمى الإنسان من تسلّط الإنسان ويخرج الناس من عباة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن جور الأديان إلى

عدل الإسلام ، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ، وأولئك هم المؤمنون ، ومعسكر ضال منحرف يدافع عن كلمات الطواغيت ﴿ ماعلمت لكم من إله غيرى ﴾ (القصص : ٣٨) ، ﴿ أنا ربكم الأعلي ﴾ (النازعات : ٢٤) .

يصوِّرُ لنا الفقيه المعروف السرخسى ، فى السير الكبير (١/١٨٨) تطور الأمر فى العلاقات فى إطار التصور الفقهى فى القرن الهجرى الرابع فيقول : " والحاصل أن الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتباً فقد كان النبى ﷺ مأموراً فى الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين ، قال اللهّ تعالى : ﴿ فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين ﴾ (الحجر ٩٤) وقال تعالي : ﴿ فاصفح الصفح الجميل ﴾ (الحجر : ٨٥) ثم أمر بالمجادلة بالتى هى أحسن كما قال : ﴿ ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ (النحل : ١٢٥) وقال ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾ (العنكبوت : ٤٦) ثم أذن لهم فى القتال بقوله ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ﴾ (الحج : ٣٩) ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم بما تلا من آيات ، ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم كما قال تعالى : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾ (التوبة : ٥) ثم أمروا بالقتال مطلقاً بقوله تعالى : ﴿ وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم ﴾ (البقرة : ٢٤٤) فاستقر الأمر على هذا ، ومطلق الأمر يقتضي اللزوم ، إلا أن فرضية القتال المقصود إعزاز الدين وقهر المشركين .

وبقطع النظر عما قد يكون - لنا - فى عصرنا هذا من ملاحظات على مثل هذا التصور الذى قدمه السرخسىّ ، لكنَّه يصف حالة العالم الذى واجهته النبوة الخاتمة ، والخلافة التي حاولت أن تبنى نفسها علي منهاج النبوة الخاتمة بحيث تتلو على الناس آيات ربهم ، وتعلِّمهم الكتاب والحكمة تزكيهم ، وتعرض عمن لا يرغب أن يسمع ، ولايريد أن يتعلم الكتاب ولا الحكمة ، ولا أن يتزكى ، بل وتصفح عنه ، وتستمر فى عترافها بآدميّته وأهميته وكرامته الإنسانية بدعوته ، ومجادلته بالحكمة والموعظة الحسنة لعله يعى ذاته ويدرك إنسانيّته ، يصحو على مهمته ، ولكن أمماً كثيرة ، وأقواماً عديدة مردت علي العبث، والاستعلاء الكاذب ، واجتالتها الطواغيت عن الطريق وقادتها لاجتناب الهدى ، والقضاء على الحق ليظل الباطل فى عربدته وغطرسته وعبثه ومجونه وما خلق اللّه الكون لذلك ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (الدخان : ٣٨-٣٩) .

كذلك لم يخلق الناس للعبث ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ﴾ (المؤمنون : ١١٥) ، ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدي] (القيامة : ٣٦) فكان لابد من

إزالة الحواجز التى تشد الناس إلى العبث والباطل واللهو واللعب وتجاوز بهم غاية الحق من الخلق ؛ وكان لابد من قوع التمييز على أساس تلك المواقف ولو مؤقّتاً حتى تزول تلك الحواجز التى كانت ثابتة راسخة فى عالم الأمس .

ولذلك حرص القرآن المجيد على إيجاد تعبئة نفسيّة لدى المسلمين مقابل تلك الحالات الشاذة ليستقيم الأمر ولو بعد حين ، وتعود الإنسانيةُ إلي الأصل الذي نشأت عليه ألا وهو الإيمان بوحدانيّة الرب ووحدة الأب ، ووحدة الأصل ، ووحدة البيت (الكون) إضافة إلى وحدة الحق والحقيقة ولتكون تلك التعبئة بمثابة حاجز نفسيّ يميز من آمنوا به وتقبلوه ، عن أولئك الدين حاولوا إطفاء نوره .

فحفل القرآن بكثير من الأوامر والنواهى والواصايا التى تحقق ذلك بإيجاد شعور لدي المؤمنين بإنسانيّتهم وانتمائهم إلى خالقهم جلّ شأنه وإلى قافلة أمة الأنبياء ، فذلك سيمنحهم شعوراً بالكرامة الإنسانيّة والعزة والإيمانية يسمح لهم بالصمود فى وجه تلك الأعاصير التى تثيرها جحافل الشياطين ومن هذه الآيات الكريمات وقوله تعالى : ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ (المنافقون : ٨) ، وقوله تعالى : ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ﴾ (آل عمران : ١٣٩) . وكذلك الآيات التي توجه نحو النفور من الكفر والإشعار بأنّه بمثابة تنازل الإنسان عن إنسانيّته مثل ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذي الذين لا يعقلون ﴾ (الأنفال : ٩٩) ، ﴿ ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوبٌ لا يفقهون بها . . ﴾ (الأعراف : ١٧٩) .

ثم منع من محبة أولئك المتكبرين المغترين الذى استحبوا الكفر على الإيمان لعل شعورهم بأنهم لم يعودا أهلاً للحب والاحترام والتقدير يدفعهم إلى إعادة النظر فى مواقفهم تلك فقال تعالي : ﴿ لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حاد الله ورسوله . . . ﴾ (المجادلة : ٢٢) .

ونهي عن موالاتهم لأنهم لا يستحقون ذلك بعد أن استمروا فى غرورهم واستكبارهم وتصدوا بالعداوة لله ولرسوله وللمؤمنين فقال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء . . ﴾ (المتحنة : ١-٢) .

ولما خيف أن تحول الولاءات الضيّقة والناقصة دون الأخذ بتلك الوصايا عمد القرآن الكريم إلى التنبيه إلي ذلك فقال : ﴿ لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير ﴾ (المتحنة : ٣) .

وليزيل أى تردد من النفوس فى تنفيذ ذلك نبّه إلى أنّه – تبارك وتعالى – لم يكلفهم بأمر جيد أو مبتدع ، بل كلّفهم بما سبق أن نهض به غيرهم وهو أبوهم وقدوتهم

إبراهيم ، لأن هذه الظواهر نفسها قد تكررت كما كانت في عهده : ﴿ قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم . . . ﴾ (الممتحنة : ٤) .

وحين تأخذ التعبئة النفسيّة مداها فإنها تنعكس على السوك الإنساني – كلّه – وعلى علاقات الإنسان المتنوعة ، ومنها علاقته بالمكان الذي يعيش عليه ، والمكان الذي يعيش عليه الآخرون .

دار الإسلام ودار الحرب :

كان العرب أمة من الأمم الذي لم يأتها قبل محمد ﷺ من نبي ولم تتلقى قبل رسالته رسالة ، فهي من الشعوب الأمية بهذا المعنى ، فلم تعقدها فلسفة ، ولم تخالط عقولها تعقيدات التحريف والتأويل والتفسير وكانت ثقافتها على عهد الرسالة وعقود تلت عهد الرسالة ثقافة شفوية ليس فيها نصٌ مدون محفوظ – كما هو – عدا القرآن الكريم ، وشيئاً يسيراً من السنن والأحكام ، وبقيت تتداول معارفها وآدابها وأيامها وثقافتها بشكل شفوي وكذلك كان شأنها مع ما تكوّن لها من فهوم حول النص القرآني إلى أن بدأ عصر من التدوين البطيئ لتكمل الثقافة الشفوية في وقت متأخر نسبي ، بدأ بتدوين السنن عام تسع وتسعين هجرية وانتهى بتدوين سائر ما يمكن تسميته بثقافة الآمة عام (١٤٣هـ)، وبقيت عمليات التدوين تتوالى وتتتابع حتي تم الأمر ، ووضعت مدونات في علوم مختلفة ، ومعارف متنوعة كان سائرها يدور حول النص القرآني وسنن رسول الله ﷺ ثم بدأ تدوين المدونات الفقهية والأصولية وسواها في وقت كانت الدولة التي تم بناؤها وورثت دولة الخلافة قد تعرضت لعمليات تدافع وجهاد أوصلتها إلى حالة من التمايز والمفاصلة مع أجزاء كثيرة من أمم الأرض ، مما دفع بفقهاء المسلمين آنذاك ومفكريهم إلى تأصيل تلك الحالة الواقعة ووضعها في إطارها الفقهي فقسمت الأرض – بالنسبة لموقف أهلها من الإسلام وأهله – إلي دار إسلام ودار حرب ، وأضاف بعض الفقهاء دار العهد، وهذه قسمة قامت على تقنين فقهي لحالة واقعيّة قائمة وليس تصيلا نظريا من الإطار المرجعي التنظيري الذي عليه يبنى ويقوم التصورالإسلامي ، وسائر مقوماته وقواده : فالتصورالإسلامي عالمي منذ بداياته تشيع فكرة " العالميّة " في جانبه كلّها سوا منها جوانبه العقيديّة أو الشرعيّة ، أو رؤيته الكليّة للكون والإنسان والحياة ، ونزول القرآن المجيد بلغة العرب علي رسول منهم يعيش في بلدتهم المحرّمة " أم القرى – مكة " لم يحل بين العربي وبين إدراك " عالميّة هذه الرسالة " ونقدرة ، ومهمته أن يكون حاملاً لهذه الرسالة إلي جميع أرجاء المعمورة وتنتقل هذه المهمة بعد وفاة رسول الله ﷺ – إلى أمته التي ينبغي أن تكون أمة قطباً مخرجة إلى الناس لاستقطابهم حول الهدى والحق وسائر القيم التي اشتملت هذه الرسالة عليها .

قبل الخوض فى تفاصيل مبدأ " العالميّة " والمبادئ الأساسية الإسلامية الأخرى المؤثرة فى تنظيم العلاقات الدولية لدى المسلمين نود أن نلمح إلى طبيعة هذه العلاقات قبل الإسلام باختصار :

فى وثائق الحيثيين ، هم شعب كان يحكم فى آسيا الصغرى ، ازدهر عهدهم من القرن الثامن عشر إلى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، مبدأ سنراه من مسلمات العالم عن نذول القرآن وهو أن العلاقة فيما بين الحيثيين وغيرهم من الشعوب ، إما علاقة حماية وإما علاقة تحالف ، وما عدا ذلك فباقى العالم كله أعداء وديارهم دار حرب ؛ للأقوى أن ينال منها كل ما تتقدر جيوشه على الاستيلاء عليه منها أو فيها . (يقول الأستاذ كارداشا فى تاريخ النظم ، باريس ١٩٥٤، ٤٩ : ما كان ملك الحيثيين يعرف فى علاقاته بالخارج إلاَّ محميِّين أو معاهدين يربطه بهم التزامات متبادلة أو أعداؤهم الذي عليه أن يحمل إليهم الحرب ، ورميسس الثاني في معاهدته معهم يزعم أنه يضع حدود بلاده حيث يشاء على ظهر البسيطة (يقول جاك بيرن فى تاريخ حضارة مصرالفرعونية (٢: ٣٦٢) إن رمسيس الثانى أعلن أن « رع » أعطاه كل البلاد وكل الأقطار تسجد أبداً تحت نعليه حتى يقيم حدود بلاده حيثما شاء فى جميع البلاد .) .

والحال كذلك فى نصوص العبريِّين ففى (سفر التثنية ١٠ : ١٠-١٥ : " حين تقترب من مدينة لتحاربها ادعها إلي الاستسلام فإن قبلت وفتحت لك أبوابها فالشعب الموجود فيها كله يسخر ويستعبد فإن رفضت السلم معك ورغبت فى الحرب فحاصرها . وبعد أن يسلمها إليك الهك الباقى الملك فاحطم بالسيف جميع ذكورها ، أما النساء والأطفال والأنعام فغنيمة أو سفر التثنية (٢٠ : ١٦ يقول : " أما من تلك الشعوب التي يعطيك الباقى الملك ميراثاً فلا تترك الحياة لأحد ممن يتنفس) .

وما كان يختلف عن ذلك الروم (يقول إميليو بتي ، نظم القانون الرمانى ، بادوفا ١٩٤٧ الجزء الأول ، ص ١١٤ فى المجتمع القيم كان النظام القانونى لأى مجتمع منظم فى شكل دولة مقصورالفاعلية علي أعضائه أنفسهم دون الأجانب ؛ كذلك قانون روما فى نواته الأولى الأقدم : القانون الوطني للأشراف مقصور النفذ على المواطنين وحدهم . والقانون الوطنى لقرطاج مقصور على القرطاجنيين وبوجه عام فإن كل قانون قديم كان شخصى التطبيق . وينتهى إلى قاعدة أن الأجنبى كان وفقاً للمبادئ الدقيقة القائمة على الدواعى القانونية غيرالمتداخلة محروماً فى غير أرض دولية من الحقوق كلها الأصلية الثانونية فلا شخصية قانونية للإنسان خارج أرضه .

والحمد لله أن الأجنبى كان فى الأصل ، فى تلك النظم يعتبر عدواً فقد ظلت اللغة اللا تينية تعتبر كلمة " Italics " أى الأجنبى عدواً وبقى معناها مزدوجاً فهو أجنبى ، وعدو فى الوقت نفسه .

ويختلف شراح النظم القديمة فى تأصيل فكرة اعتبار من ليس مواطناً أو معاهداً عدواً محارباً يجب العدو ان عليه . فمنهم من يرد هذا إلي أصل دينى يقوم على اعتبار الملك مخوّلاً من السماء أو من آلهته سلطة مطلقة فى حكم الأرض كلها ، ومن ثم فله فيما وراء البلاد التى يحكمها فعلاً محاربة كل من لا يسلم إليه القياد ، وإن جاز له أن يعاهد بعض البلاد محدداً بالتعاهد سلطته الشاملة أصلاً (ينظر فى ذلك بيترو ديفرانشش ، أسرار الامبراطوريات ، روما ١٩٧٠ الجزء الأول ، ص ١٥١– ٢٥١، وهذا الاتجاه يقوم على افتراض أن الشمس تخوّل من يعبدها سلطاناً على كل ما تطلع عليه ، كما قيل فى شأن فرعون مصر وأما المسيحية فيمكن الإطلال على موقفها من خلال النظر فى انقسامها إلي" مسيحيّة شرقيّة " وإلى " مسيهوديّة " اعتبرت نفسها حركة إصلاحية فى داخل الدين اليهوديّ : دين الشعب المختار ، ومنطقها فى هذا المجال قائم على قاعدة ؛ ليس علينا فى الأميين سبيل " قد آلت " المسهوديّة إلى ، واعتبرت أنها قد " مسيحيّة غربية " ورثت عن الرومان والإمبراطوريّة الرومانيّة فكرة تأسيس "مجتمع عالمى " تحت راية المسيح ، لا الإمبراطور هذه المرة ليكون هذا المجتمع العالميّ بديلاً عن عالميّة أو مركزيّة " الإمبراطوريّة الرومانيّة " وقد استطاعت الكنيسة أن تؤسس دولة وأرادت أن تجعل من دولتها أو دولها – فيما بعد – دولة عالميّة ، ولكنّها لم تفلح فى ذلك رغم المظالم والمجازر الكثيرة التى ارتكبتها فى سبيل ذلك حتى جاءت حركة " الإصلاح أدنى البروتستانتينية فى القرن السادس عشر الميلادى " لتحرر الكنيسة من سلطانها ، وتجهض أحلامها فى بناء مجتمع علميّ موحد تقوده كنيسة وتاج أو تيجان أوروبيّة ، لكن تلك الأحلام الكنسيّة سرعان ما ورثتها قيادات الفكر والمعرفة الأوروبيّة إضافة إلي القيادات السياسيّة التي تمخضت عنها " حركة الأنوار " الأوروبيّة ، لكن كل تلك المحاولات والأحلام الدينية منها والعقليّة التنويريّة كانت تشترك فى شئ أساسى واحد هو النظر إلى الذات الأوروبية باعتبارها المركز والسند ، والنظر إلى كل ماعداها باعتباره الهوامش التي يجب أن تدور حول المركز والقطب الأوروبىّ ولصالح استعلائه ، وبذلك لم يعد للأحاديث والأفكار التي كانت تصدر عن قيادات " التنوير " حول الإنسانيّة والعالم والرؤية العالمية من معنى إلاّ ذلك ، وإذا كانت فكرة " العالمية " قد باءت بالفشل من منطقاتها الكنسيّة ، كما باءت بفشل مماثل من منطقاتها " التنويرية العقلانية " فإن أوروبا قد استطاعت أن تفرز " الرومانسيّة أو الرومانطيقيّة " كتيّار فكرىّ ضمن المسيحيّة الأوروبيّة واعتبرت نوعاً من التجديد بإسناد " الحق والقيم إلى العاطفة والانفعال بدلاً من العقل والتصوّر . وبذلك استطاعت هذه الحركة الأدبيّة أن تعطى للدين والأخلاق أسساً عاطفيّة ترتكز إليها فتتجاوز بذلك اعتراضات العقلانيّة والحسيّة الصرفية ، كما تم تأمين مركز القوّة للأمراء عن طريق توظيف عاطفة الولاء للجماعة على أساس قوميّ يكرس المركزيّة

الذاتيّة منطلقاً لبناء المفاهيم التي تقوم القوميّة - فيما بعد - عليها نحو مفهوم " المصلحة العامّة " الذي ربط بالمصلحة الذاتيّة للجماعة السياسية إلى جانب ما يمثّلة من ولاء للأمير أو القوم ، فبدأت فكرة " الجماعة السياسيّة تتبلور وتنمو لتؤول إلى نوع من " الإقليميّة " التى هيأت بدورها إلى قيام دول متنافسة تنطلق فى كل صوب لخدمة " المصلحة القوميّة " أو "المصلحة العامّة " التى طالما تعللّت بها الكنيسة " المسيهوديّة " للتسامح فى تعاطى "الربا " المحرم نصاً فى الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة ، لكنّ " رجال الدين " فى القرن الخامس عشر بدأوا يتساهلون فيه - بعد أن اكتشفوا أنّ " التقدم والرخاء العام غاية شريفة " و" أن كرامة التاجر ومهنته عظيمتان ؛ إذ يقوم تقدمه وازدهار ورخاء الدول على التجار " غريغوار مرشو ، مقدمات الاستتباع ص ٢٨ .

وبحكم تبني الكنيسة الغربيّة " المسيحيّة الغربيّة المؤسساتيّة " إدماج مفهوم " التقدم " في خطاب روحيّ عالميّ تعود أصوله الزمنيّة إلي الحروب الصليبيّة (١٠٩٦- ١٢٩١) التقت الإرادتان الأوروبيّتان الكنسيّة التوراتيّة والسلطة الزمنيّة مرة أخري فى عمليّات السيطرة والهيمنة والتخلص من الأديان الرجعيّة الثاوية فى الشرق اندفعت مجموعات التجار والمبشرين معاً وجنباً إلي جنب تعمل على تغيير أنماط حياة الآخرين وذهنياتهم ، تكسير وتحطيم بناهم الاجتماعيّة والاقتصادية لايجاد أسواق لمنتجات أوروبا ، وابتزاز ما لدى السكان الأصليين ، والسيطرة على خامات أولئك المتخلفين فى الوقت نفسه يعمل المبشّرون والإرساليّات الأخرى على تخليص نفوس أولئك الكفار من الظلمات ، استبداد أديانهم المنحرفة وهدايتهم إلى المسيحية المستنيرة المتسامحة . فلم يعد لظلام الشرق من سبيل - فى نظرهم - إلا الاستجابة ، إلي النور القادم من الغرب لفرض الحضارة على الهمج والبرابرة والوحوش الوثنييّن الكفار الذى يعبدون الحجر الأسود !! بناءً على توجيهات محمد الذين ينسبون إليه النبو ة والرسالة !!. . . إلخ .

يقول مارتن لوثر الذي اعتبر إصلاحياً دينياً رفع لواء البروتستانتينية ضد الكنيسة البابوية : " إنّ العامل الروحى ، بمقتضى الروح القدس وباسم قانون المسيح ، يجعل المسيحيين أناساً خيرين ، أما العامل الزمنى فهو الذى يقف عقبة كأداء في وجه غير المسيحيين والأشرار لكونهم مجبرين ، تحت وطأة الواجبات الخارجية ، على احترام السلام والالتزام بالسكون ، سواء قبلوا أم أبوا ذلك " " وإذا كانت ممارسة السلطة وإشهار السيف هما فى خدمة الرب فكل ماتحتاج إلى السلطة للتحكم بالسيف هو أن يتم العمل ، حكماً ، فى خدمة الرب ، ويفترض - مهما كان السبب - أن يوجد من يقوم بمهاما اعتقال الأشرار ومحاكمتهم وذبحهم وقتلهم ، لكن لابد من الحفاظ ، بالمقابل ، علي الصالحين وحمايتهم من أى دعوى بالدفاع عنهم وإنقاذهم " .

يوضح لنا الأستاذ غريغوار منصور مرشو فى كتابه " مقدمات الاستتباع الذي نشره المعهد العالمى للفكر الإسلامى عام ١٩٩٦ م وكذلك الشهيد إسماعيل الفاروقى فى مقدمته الشاملة لكتاب د. عبد الحميد أبو سليمان " النظريّة الإسلامية العامة للعلاقات الدولية، وكتاب يوسف الحسن ودراسات جادة أخرى فى هذا الصدد كيف أمكن خلط عجينة واحدة من مركّبات فى غاية التنافر تتمثل بالكنيسة الكاثوليكية والمواقف أو النبوءات التوراتيّة والتلمودية ، والبروتستانتينية ، بل والاتجاهات العلمانيّة والنزعات العقلانيّة والرومانسيّة والنسبيّة والمطامع التجاريّة والاتجاهات الإجراميّة للقرصنة ، العلمانيّة – المعرفيّة والفلسفية ومطامح الأمراء والحكام كل هذه المتنافرات والمتناقضات أمكن أن تصنع منها عجينة أوروبيّة واحدة يقوم على حمايتها والعناية بها والترويج لها فى الشرق خليط متنافرمن رجال الأعمال والمغامرين والعسكريّين الطامحين للمال والشهرة والموظفين الجامعيين والمستشرقين ورجال الكنائس .

أما المفكرون والفلاسفة المنظّرون فقد تفرغوا منذ بداية عصرالنهضة الأوروبى للتنظير لما يفعله ذلك الخليط العجيب وشرعنته غربياً لتتم السيطرة علي العقل الإنسانّ غير الغربىّ بعد أن تكون السيطرة على الطبيعة والبشر قد تمّت ، أو تهيئ السيطرة على العقول وسائل السيطرة على الطبيعة والبشرية .

لقد بدأت قبل ذلك الجهود الفكرية بميكافيلىّ وأفكاره التى طرحها فى خطاباته ثم فى كتابه " الأمير"، وتبعه " هوبس " في أفكاره عن الدين والدولة والمعرفة ، ثم ديكارت وخلفائه ، فهيغل ومدرسته ، والتى تتلخص بأنّه " . . لا خلاص للشرق إلاّ بـ " الحرية " الملاة من الغرب ، ولا " عقل " إلاّبالتكّيف مع المعايير والقيم والعادات المذهبيّة الغربيّة فالعلم الغربي والفلسفة الغربيّة قد توصلا إلى رسم المحور الأبدىّ للتاريخ المثالىّ الذى ينبغى أن تدور حوله تواريخ كل الأمم انطلاقاً من نشوئها وعبوراً بتقدمها حتى انحطاطها ونهايتها " المصدر السابق ص ٨٣ .

لقد كانت نزعات تصنيف البشر والتمييز بينهم تقوم على أفكار بسيطة فيما مضى ، وساذجة يسهل دحضها وتجاوزها والتنديد بها ، أما بعد ذلك فإنّ تلك الجهود لمفكرى الغرب استطاعت أن تفلسفها وتجعل منها نظماً معرفياً ومؤسسياً له فلسفته ومناهجه ونظرياته وأحكامه المعياريّة المصنّعة لتسقط – هذه المرة – من خلال ما سمته " بعلوم ومعارف " إنسانية واجتماعية نعوتا سلبيّة على أبناء الحضارات الأخرى خاصة أبناء الشرق من عرب ومسلمين وكنائس شرقيّة فصار الشرق – كل الشرق – بؤرة للاستبداد والتأخير واللامبالاة والكسل والعاطفية البلهاء ، والأوهام والسحر والشعوذة واللاعقلانيّة ، واللاتاريخيّة ، وذلك لتحقيق أهدف عديدة ، منها العمل على إيجاد نخب مصنوعة بهذه الأفكار من العرب والمسلمين أنفسهم لتشكل منهم قواعد دخليّة لهذه

الأفكار من ناحية ولكسب تتأييد المواطنين الغربيّين لاتجاهات حكوماتهم فى الاستعمار والتوسع ، وتسويغ كل أنواع القهر والظلم والاستعمار والاستغلال والاستعباد ضد الشعوب المسلمة وإعطائها صفة التحرير والإنقاذ لتلك الشعوب التى يريد مندوبو العناية الإلهيّة الغربيّون تحريرها وتحضيرها ، وإلحاقها بركب الحداثة .

المعارف الإنسانيّة والاجتماعية :

فبدأت حركة تكوين المعرف التى صارت فيما بعد " علوماً إنسانية واجتماعية " غربيّة ، لكنّها أضفيت عليها الصفة العالميّة مثل علوم " الإنثروبولوجيا – الإناسة " و " اللسانيّات " اللذين استعملا عند كثير من علماء الغرب ومستشرقيه لبناء أهرامات من التفسيرات العرقيّة للتاريخ وللواقع الإنساني " ، ثم بنى بمثل ذلك التصوّر ولتحقيق غايات مماثلة ووفقاً لتلك الرؤى " علم النفس ، مكما بنيت قواعد أسس علم ؛ الجغرافيا " الأوروبى ليصبح واحداً من العلوم الأوليّة فى تحقيق التوازن الضرورى لمفهوم المواطنة " وتابعت متتالية لمعرفة الأوروبيّة لترسم علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والإدارة والقانون والفنون والآداب كلّها ولتقوم بتعميمها بعد ذلك فى أمم الأرض جميعاً لتحقيق " الكونيّة الغربيّة الحديثة " أو " المركزيّة الأوروبيّة المسيهوديّة " وتحولها إلى " عالميّة معاصرة " تفوز وتفرض ما تسميه " بالنظم العالميّة كيفما تشاء ووقتما تريد فاقمت نظها العالمى " الأول – فى هذا القرن – فى أعقاب الحرب العالميّة الأولى ، ثم أفرزت " النظم العالمىّ الثانى " فى أعقاب الحرب الكونية الثانية. وجعلت العالم ثلاث عوالم عالماً أولّ يتمثل فى الغرب الليبرالى وعالم ثانٍ وآخر ثالث هو عالم المسلمين ومن ألحق بهم ، وفى تلك المرحلة بلورت الخبرة الغربية " علم العلاقات الدوليّة " مشحوناً بكل تلك التحيزات الفكريّة – التى أفرزت الحرب الباردة ، وآلافاً من الحروب الصغيرة المحدودة شملت كل بلاد العلم عدا الغرب المحرّك والمستفيد وساعدت أخيراً على بلورة نظام " جورج بوش " " النظام العالمى " الثالث أو الجديد ؛ الذى يستكمل تشكيل صورته حالياً من خلال مزيج معقّد من الأطروحات التى تستهدف إحداث تغييرات هائلة فى العلاقات الدولية ، وفى القانون الدولى وسوها .

الرؤيّة الإسلامية للعالم :

إنّ توضيح " الرؤيّة الإسلامية " للعلاقات الدوليّة فى عصرنا هذا يصبح ضرورة شرعيّة ، بل وضرورة وجود وحياة لأمتنا التى لا تزال موضع هجوم وابتزاز ويستهدف استئصال ثقافتها ، والقضاء على ؛ نظمها المعرفى " فبعد أن بدأ النزر اليسير من علمئنا ومفكرينا يتجوزون حالات المقربة للفكر الغربى أوالمقارنة به ويتجرأ بعضهم على

نقلد " النظام المعرفى الغربى " واقتراح بدائل إسلامية له بدأت حملة مضادة وشرسة تستحى من تراث الاستشراق وما سبقه ما تسطيع لبيان استحالة بناء " نظام معرفىّ قرآنىّ " بديل للرؤيّة، الاشتركيّة المتولدة عنها وكذلك بقية الرؤى العلمانيّة بتصنيفاتها الداخليّة المتعددة . لذلك فإنّ الجهد المعرفىّ الإسلامىّ يتقدم كثيراًمن أولويّات المسلمين ليحتل موقع الصدارة فى ظروفنا الراهنة لبيان وإثبات أنه لا سلهم ولا أمن ولا سعادة ولا طمأنينة للعلم إلا بأن تدخل البشرية كلها فى " السلم كافّة " وأن تتجه لتجاوز تلك الأمراض الخطيرة التى حفلت بها معارف الغرب التى تهيمن على " عقلية العالم المعاصر ونفسيته " وتصوغ شخصيّته مشوبة بكل تلك الجراثيم السرطانيّة .

إنّ المشكلات التى أفرزتها ولا تزال تفرزها تلك المعارف مشكلات كبري وقد أفلت الزمام حتى من يد الغرب نفسه فلم يعد مفكروه المنصفون اليوم قادرين على إيقاف عجلة التدهور فالأزمة كونيّة ، والتفكيك شامل ، ولابد من كتاب كونىّ معجز صادر عن مصدر متعالٍ متجاوز يعرف كيف يقضى على الأساطير العرقيّة والعنصريّة ، أساطير علوم الإناسة واللغويّات وأصل الأنواع وما بنى عليها ، ليعيد للإنسانيّة إيمانها بخالقها ثم بوحدتها الإنسانيّة ووحدة الكون الذى تعيش فيه ، وإعادة بناء العلاقات الطبيعّة بين هذه كلّها ولا مصدر ولا مرجع لذلك سوى القرآن ، فالقرآن المجيد – وحده – الذى أكّدَ على وحدة الإنسانيّة – كلّها – بشكل قاطع لا يحتمل تأويلاً ولا يمكن الانحراف فى تفسيره . كما أكّدَ وحدة الأرض سكناً وموطناً لنبنى آدم كلّهم – سواء أكانت حارة أم باردة ، استوائيّة أم غيرها شرقيّة أم غربيّة ، كما أكّدَ على مجموعة من المقاصد الشرعيّة العليا والقيم الكلية التى تحكم سائر العلاقات الإنسانيّة ويمكن أن توجه كل جونب السلوك الإنسانى نحو خط الاستقامة المتمثل فى قيم التأسيس وهى :

– التوحيد – العمران – التزكية

وتقوم على هذه المقاصد الثلاثة جملة المقاصد الأخرى التى تقوم عليها قواعد العالميّة وهى :

العدل والحريّة والمساواة

وما يتفرع عنها ليقوم على هذه الدعائم المتينة بناء الاستخلاف للبشرية فى الكون بوأداء الأمانة والقيام بحق الابتلاء واستحقاق نعمة التسخير ليفى الإنسان بعهده مع الله ، ويقود الكون فى سمفونيّة التسبيح والعبادة والعمران المباركة . وتتضح حقوق الله ، وحقوق العباد والشاملة لحقوق الفرد والجماعة .

ورغم تلك المفاهيم والعلاقات المنحرفة التى كانت تتحكم فى عالم ما قبل نزول القرآن ، لكنّ القرآن قد تمكن من إرساء جملة المبادئ المذكورة لتقود خطى البشريّة ولو بعد حين نحو العالميّة المنشودة التى يدخل الناس فى ظلّها فى السلم كافّة .

عالميّة الهدي والحق :

كانت العالميّة قبل الإسلام قد فرضت - كما أشرنا - على أيدى الهلينيين والرومان فى إطار مبادئ قهر الإنسان للإنسان المتوارثة الشائعة لدى أمم الأرض . كما انتشر الإسلام فى حوض الحضارات القديمة كلّها فبنيت على دعائم تعاليمه "عالميّة المسلمين الأولى ؛ وبنت أوروبا الأنوار والنهضة والعقلانيّة عالميتها التى أشرنا إلى بعض خصائصها وما شابها من أوجه خلل وقصور . واليوم يتطلع العلم إلى " العلميّة " المرتقبة التى لن تتحقق إلاّ فى ظل القيم المشتركة التى أرسى الإسلام دعائمها منذ عهد إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - حتى بعثة محمد - عليه الصلاة والسلام - فكيف تتحقق العالميّة المنشودة لتعود الإنسانيّة إلى وحدتها ؟ وتتلاقى مصير فلسفات الـ(end) والعدمية والعبثية ونهاية الكون ؟؟

لقد نزل القرآن بلغة العرب وعلى رسول منهم وفى البلدة المحرمة بدأ نزوله ، وفى الحرم الثانى - المدينة - اكتمل نزوله وبه كمل الدين، وقد خرج العرب بهذا القرآن إلى حوض الحضارات القديمة ، ولم يكن خروجهم ذاتيًا من عند أنفسهم ، وما كان الخروج من طبيعتهم ، لكن اللّه - تعالى - أخرجهم فى إطار دفع إلهى ، لا فى إطار استعلاء قومى ذاتىّ، وعلاقتهم بالقرآن والرسالة التى اشتمل عليها علاقة تكليف وتبن وإيمان لا علاقة إنشاء وتوليد من ذواتهم وقد خرج حملة رسالة الإسلام الأولون ليحققوا مهمتين : الدعوة إلى الإيمان باللّه ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : ﴿ كُنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ (آل عمران : ٣/١١٠) .

فهى دعوة لتحقيق غايات إنسانيّة مشتركة بين البشر جميعاً تتلخص بـ " إخراج الناس من عبادة الكهنة والأباطرة والفراعنة والأكاسرة إلى عبادة اللّة وحده ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ،ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة " وكل هذه الأمور يعود نفعها على الناس الذين يوجّه إليهم الخطاب جميعاً ؛ وبذلك الخطاب المتجرّد عن أية مكاسب قوميّة أو ذاتيّة ، المتجه لصالح الآخرين تحققت قابليّة استيعاب للآخرين وحضرتهم وأنساقهم الثقافيّة ، وتحويلهم إلى شركاء متساوين فى تبنّى الرسالة ، وحمل أعباء توصيله إلي الأخرين ، ولم تكد تمضى على بدء الدعوة وتبليغ الرسالة عقود قليلة حتي غمر الإسلام بنوره النصف الجنوبىّ من العالم - المعروف أنذاك - أى من جنوب الصين شرقاً إلى جنوب أوروبا غرباً وقد استطاع استيعاب الشعوب الوثنيّة

من عرب ومغول وفرس وأتراك وبربر وسواهم فى حركة فتح ودعوة واسعة جرت فى إطار نظام وطبيعة علاقات العالم آنذاك ، أما الشعوب الكتابيَّة فقد دخل من دخل منها فى عقود ذمة مع المسلمين حفظت لهم شخصياتهم القوميَّة وخصائصهم الدينيَّة والثقافية واستوعبتهم . وانهارت الدولة الروميَّة فى الشام وكذلك الفارسيَّة ليصبح حوض الحضارات القديمة – كلُّه – مستنيراً بنور الإسلام ، ولتصبح دولة المسلمين " الدولة العالميَّـة الأولى " . لقد استطاع المسلمون ان يتجاوزوا بذلك ثنائية الشرق والغرب ، كما استطاعو استيعـاب لتعدديات الدينية والثقافية والتحضرية كلّها فى إطار " عالميَّة الخطاب الإسلامىّ " ؛ وإذا كان أقصى ما وصلت إليه الحضارة المعاصرة هو إقرار التعدُّد فإن عالميَّة الخطاب الإسلامىّ علمت وتعمل على استيعاب التعدد بعد الإقرر به ، ودفعه باتجاه " العالميَّة " ليتحول إلي عامل دفع فى إطار تنوع بشرىّ إيجابىّ تظلل عليه أنوار الهدى ودين الحق – التى لا تسمح ببروز أية أسباب أو عوامل للانقسام الدينيّ والطائفى فالإسلام قد جعل من نفسه محور جذب لا محود تنابذ وطرد كالمركزيَّة الغربيَّة المعاصرة ، وجعل من الأمَّة المخرجة قطب تأليف واستيعاب .

إنّ الآيات الثلاثة التى ورد فيها الوعد الإلهىّ فى سور التوبة والفتح والصف بظهور الهدى ودين الحق على الدين كله تذكر بأهم الخصائص المساعدة على الظهور ، وهى تحرى الهدى ، والسعى وراء الحق . فالدين مضاف إلى الحق والحق مضاف إليه ،، ولم تستخدم كلمة الإسلام فى هذه الآيات لئلا يتوهم البعض أن المراد به إطاره البشرىّ القائم الذى يشمله فى إطار امتداده الأول وعمقه الجغرافىّ الذي وصل إليه خلال الفتح وعمليات الانتشار الأولي فيؤدي إلى لبس أو توهم بأن عالميَّة الإسلام المنتظرة ستتخذ الأبعاد والوسائل ذاتها كما هو الحال فى نبوءات أنبياء أهل الكتاب التي يتوهمون حدوثها كخوارق تقع بشكل غيبى وبدون أسباب ، أو بذات الأسباب التى وجدت فى عصور اولئك الانبياء والرسل الأمر ليس كذلك ؛ فإن الصيرورة التارخية محكومة بسنن الله والقوانين التى حكم الله – تعالى إيجادها .

لقد بلغ البشرية مستوى متقدماً جداً فى العلوم والمعرف والمناهج العلميَّة وتجاوزت فى عمرها المديد العقل الإحيائى الجزئى إلى العقل الطبيعىّ ، ثم تجوزت المرحلتين معاً لتدخل مرحة " العقل العلمى " . وها هي قد بأت تشكك فى بعض معطيات العقل العلمى وتنتقدها ، كما بدأت تدرك أن العقل العلمىّ وإن استطاع أن يقودها إلى التفكيك من خلال " التحليل " فإنه قد عجز عن تمكينها من التركيب ، وصارت تدرك خطورة المرحلة التي بلغتها بقيادة العقل العلمىّ ، وتشعر أنها إن استمرت فى طريقها هذا فإنه سائر إلى العدم والعبث والهاوية أو نهاية التاريخ والتوتر والقلق والذى يسود أوساط العلماء فى العرب خاصة كبير جداً ولا شك أن " السلم يقدم حلا معرفيا لتلك

المعضلة ونعنى بهذا أن المسلمين يسطيعون أن يقدِّموا معرفة تستند فى مرجعيتها ومنهجيتها إلى القرآن العظيم " تمثل بديلاً حضارياً على مستوى العالم " فكيف يمكن أن يتم ذلك ؟

عقبات – في طريق العالميَّة – علي المستوي الإسلاميّ

إنّ الوقع التاريخىّ قد رسخَّ في أذهان الناس الوسائل التى اتبعت فى علميات الانتشار الإسلامىّ الأولى وهى الفتح ، واستقر فى الأذهان أن على الأمَّة المسلمة أن تقيم دولة كدولة المدينة لتتولَّى هذه الدولة مهام دولة المدينة فى العالم المعاصر وتكون قاعدة الانطلاق نحو العالم لأخضاعه للخليفة المسلم الوحد – الذى عليه أن يقتل دار الحرب بدار السلم حتى ظهور المهدى ونزول السيد المسيح الذى ستتم عن طريقه أسلمة العالم كله !! كما استقر فى الأذهان ، أن المسلمين فى حاجة إلى لتعبئة الدائمة المستمرة لتحقيق هذا الحلم – بناء دولة التمكين والمنطلق . وقد بقى الخطاب الإسلامى المعاصر حبيس هذه الأمنية محاطاً بتاثيرا التصورات المختلفة لما يعتبر من عوامل أو أسباب أو وسائل تحقيقها ، وبقيت العقول المسلمة والأنظار معلقة بالوقع التارخىّ فقط (غير ملتفتة إلى الوقع المعاصر أو المستقبل) باحثة عن وسائل تحقيق ما اعتبرته أم الأمانى " بناء الدولة والوصول إلى الحكم " . فلم يزدها ذلك إلا بعداً عن تحقيق أهدافها فى استئناف حياة إسلاميَّة وقد زادت تعقيدات العلاقات مع الغرب الأمر سوءاً وخاصة بعد تحطيم دولة آل عثمان وتمزيق كيان المسلمين إلى أشلاء وفقاً لتخطيطات " سايكس بيكو " ، ذلك التمزيق الذى أدى إلى أن يتتنفر كل قطر طاقاته – كلّها – ومنها طاقاته الإيمانيَّة ورصيده الدينىّ لمواجهة غزاته ومستعمريه ، وطرد أعدائه ومستذليه من أرضه ودياره فعززّ ذلك من مكانة ذلك الموروث بشكل عام . كما عزّز من حالة الرفض الوارد من طرف الصراع أيًّا كان ذلك الوارد ، فتكرست سائر المعطيات الفكريَّة فى الواقع التاريخىّ الإسلامى فى العقل المسلم المعاصر ، وبقيت الأجيال المسلمة تجترها وتستترجعها على الدوام ، واعتبرت معطيات ذلك الواقع التاريخى على اختلافها وسائل حفظ وحماية لكيان الأمَّة المعاصرة لابد من حمايته والدفاع عنه ، والتشبُّث به كله ؛ خيره وشره ، جيِّده ورديئه ، طيِّبه وخبيثه ، دون مراجعة أو نقد أو تمحيص .

كما أن المغلوب مولع بتقليد الغالب ، وتصرفاته يغلب عليها أن تكون ردود أفعال تجاه من سيطر عليه وغلبه خاصة إذا كان المغلوب يعيش حالة أزمة فكريَّة مستعصية وتوقف عقلىّ ، وهذا قد جعل عملية " تقديم البديل الحضارىّ القرآنىّ المعاصر " فى غاية التعقيد والصعوبة .

ومن الخصائص الفكريَّة للعالميَّة أو المركزيَّة الغربيَّة الراهنة : أنها عالميَّة وضعيَّة تتدرع بالمنهجيَّة العلمية ، وقد فجَّرت فى الإنسان قدرته النقديَّة والتحليليَّة ، وكرست فيه نزعة النفور من كل ما يؤثر فى حرية الاختيار لديه ، لقد انداحت هذه المركزيّة شبه العالميَّة لتفرض نفسها وقيمها وخصائصها على الناس جميعاً ، ولتضع المعمورة كلها فى دائرة تأثيرها بما فى ذلك المسلمون وديارهم . كما دعمت فكرة الحذر والشك فى كل ما هو دينى خوافاً من الوقوع مرة أخرى فى دائرة التأثير اللاهوتى الدينىّ الكنسىّ ،فكيف يمكن تقديم الإسلام مصدراً للبديل الحضارى ؟! وكيف تقنع البشريَّة بأن القرآن الكريم المجيد المكنون المفصّل يحمل الحل وهو فى نظرها مجرد كتاب دينّ ؟ ذلك هو التحدِّى !!

إن الإسلام لو قُدِّم بذات الشكل الذى يقدِّمه المسلمون اليوم به – ومنهم الحركات والأحزاب الإسلاميَّة التى قدمت قيمة فى دائرة فقهية الموروث ومعارف عصر التدوين – فإنَّ نصيبه من العالم استمرار الرفض والمحاصرة والاضطهاد ولا شك ، فإذا قدِّم الإسلام كعنوان شامل للبقعة الجغرافيَّة التى يعيش المسلمون بها – اليوم – وللعناصر البشريَّة التى تنتمى إليه وتدعى تمثيله ، ولمجمل الواقع التاريخىّ الذي ينتسب إليه ولمعطيات تراث المسلمين فى عصر التدوين للتراث الإسلامىّ وما تلاه فإنه سينظر إليه على أنَّه الصور المشوَّهة اليهوديَّة ونصرانيَّة استطاع أهلوهما تنقيتهما من سلبيّتهما وتحجيم تلك السلبيّات ، وتحويلهم إلى مجرد أديان وظيفيَّة تقدم للإنسان خدمات هو بحاجة إليها فتشبع أشواقه الروحيَّة ، وقد تعالج بعض أمراضه النفسيَّة وتتطور وفقاً لاحتياجاته مما لا شك فيه أن الإسلام يُقدم بشكل لا يتناسب وعظمته قدراته ، وذلك من خلال التراث والفقه الموروث الذى مثَّل محاولة فقهائنا العظماء فى معالجة مشكلات مجتمعتهم الزراعيَّة البسيطة أو الرعويَّة أو ذات التجارة الفرديَّة المعتمدة على التبادل البسيط للمنافع فى تلك المجتمعات، وحين يراد لهذا التراث وهذا الفقه أن يستجيب لحاجات معقدة المثل هذا النوع من المجتمعات المعاصرة واقتصاديَّاتها ، فإننا نكلفه ما لا يطيق وفى نفس الوقت نكلف أولئك الفقهاء العظام بأن يفكروا فى مسائل وعلاقات لم تكن فى زمانهم ، وإن يقدموا حلولا لمشاكل لم تخطر ببالهم ، وهذا سوف ينعكس على الإسلام وعالميَّتة انعكاساً سلبيًا فلا ينفى عنه عالميَّته فحسب ، بل يظهره بأنه دين لا يصلح إلا لمجتمعات قرويَّة رعويَّة بسيطة ؛ وهنا يكمن الخطر : فالإسلام دين عالمىّ منذ انطلاقته الأولي للناس عند نزول " اقرأ على خاتم النبيّين – ﷺ – وبدأ تأسيسه لمجتمع الدعوة الإسلاميَّة العالمية الذى شمل المحيطين الأطلسى غرباً والهادى شرقاً فى الوسط من العالم يربط بين القارات الثلاث (آسيا ، وإفريقيا ، وأوروبا) فدمجت تلك العالميَّة

الإسلاميَّة بين الحضرات والثقافات والأعراق ، فى إطار إنسانىّ واحد ، فألفت بذلك (ثنائيَّة) الشرق والغرب ، وامتدت أنوار الإسلام إلى أوروبا كما غمرت أنواره آسيا وإفريقيا ، واتخذ الإسلام وضعه ختاماً لكل النبّوات ورسالة مهيمنة على الرسالات ، استوعبت الجميع بمضمونها الإلهىّ منطلقة من رسالة دينيَّة منفتحة على الجميع : ﴿لا إكراه في الدين ﴾ (البقرة : ٢/٢٥٦) .

والعالميَّة الإسلاميَّة هذه مثلت ولا تزال تمثّل قوّة تفاعل عضوىّ يوحد البشريَّة برفع الحواجز بينها

إن العالميَّات فى إطارها الوضعى البشرىّ أكثر ما تبرز الحاجة إليها عندما تتفاقم الأزمات القوميَّة والإقليميَّة، وتبدأ الأنساق الحضاريَّة الإقليميَّة بالتراجع والتلاشىّ . أما العالميَّة الإسلاميَّة فيقود إليها بالإضافة إلى ذلك غيب إلهىّ أحكم بداية المسير إليها ، لتحكم النهاية الآيات والأحاديث المبشرَّة إن شاء الله . آيات التوبة والفتح والصف والأحاديث الصحيحة فى تفسيرها .

إن كلاً من الحضارات الآسيويَّة السابقة والإفريقيَّة كذلك لم تشكل (بعداً عالميّاً) يقابل فى عالميَّته عالميَّة الإسلام ، فالغرب الأوروبىّ هو الوحيد الذى شكَّل (عالميّتين) مقابلتين تاريخيّاً للعالميَّة الإسلاميَّة الأولى وها هو (يتحدّى) ويعمل على إعاقة انبثاق العللميَّة الإسلاميَّة المرتقبة ، وذلك بالشكل التاريخىّ التالى:

(أ) إن الغرب المعاصر يعتبر نفسه وارث العالميّة الهيلينيَّة التى استوعبت حضارات الشرق التقليديَّة الإقليميَّة كافةً وشمل المتوسط ، فتلك أولى العالميَّات بحكم الاتساع والاستتباع والاستقطاب منذ غزوات الإسكند المقدونىّ (٣٥٦ - ٣٢٣ قبل الميلاد) .

(ب) وكذلك العالميَّة التى خلفت العالميَّة الهيلينيَّة منذ توسعها فى البحر الأبيض المتوسط (عام ٢٠١ قبل الميلاد) ثم سيطرتها على ماسمىّ بالشرق الأوسط .

وقد تميَّزت الحضارتان الهيلينيَّة والرومانيَّة بالنهج الوضعىّ إذ أن تراثهما الدنيّ غير سماوىّ يستمد مقوماته من قوة آلهة الأولب (بالنسبة لأثينا) ومن قوة القياصرة المؤلّهين (فى روما) وذلك قبل اعتناق روما للاهوت المسيحىّ الذى وصل إليها محرَّفاً فى شكل الإله المجسّد ، أى بوصفه إلهاً يستمد خصائصة من مواصفات آلهة الأولب والقياصرة مؤلهى أنفسهم فالمسيحيَّة قد تحولت على يد الغرب الأوروبى إلى رسوم مثقلة بالموروث الهيلينىّ والرومانيّ ولم يعد لها ثمة علاقة بالأصل (التوحيدىّ) الذى جاء به عيسى - عليه السلام - فى الأرض المقدَّسة التى بارك الله حولها .

ولقد تكونت الحضارتان الهيلينيَّة والرومانيَّة ضمن نسق حضارىّ له نظرته الخاصة للإنسان وهى نظرة تسمح باستعباد الإنسان بوصفه طاقة لعمل ، تسخيره بدون أجر ،

وتحويله إلى قوة مسخرة فى نظر أثينا وروما وأفضل العبيد فى نظر هاتين الحضارتين مصارع في ساحت القتال ، الغربيِّن المعاصرون ورثة هاتين الحضارتين لم تختلف نظرتهم للإنسان كثيراً حيث سخّروه فى المناجم والصناعات المختلفة ، كم سخّره أسلافهم في بناء الهياكل . . . وهذا النسق الحضارىّ بشقيه الوارث والمورِّث بنى على هذه النظرة للإنسان المؤدية للصراع والتضاد والتنابذ لا محالة ، حتى لو اتخذت شعارات تبدو فى ظاهرها مغيرة لتلك القيم الحاكمة للمسيرة الحضارية الغربية .

وفى مقابل ذلك كله تأتى عالميَّة الإسلام الأولى لتنسخ هذه الوضعيات الثلاث الإغريقيَّة والرومانيَّة والغربيَّة المعاصرة وعلى النحو التالى :

أولاً: فى مقابل العالميَّة القهريَّة الهيلينيَّة والرومانيَّة جاء الإسلام محرِّراً للشعوب إذ لم يسجل لنا التاريخ حتى التارخ الوضعىّ منه ، واقعة وحدة قتل فيها المسلمون شعوب المناطق التى فتحوها ، فقد كان القتال – كلّه – موجهاً ضد جيوش الروم وجيوش أباطرة الفرس ، لا ضد الشعوب بل لقد ساندت الشعوب الفاتح المسلم ضد سادتها فهو أو فاتح فى التاريخ يأتى إلى من حوله من الشعوب لا فاتحاً ، بل محرِّراً ملتزماً بكتاب سماوىّ يقيّده بقيود أخلاقيَّة كثيرة تمنعه من أن يعلو فى الأرض أو يفسد فيها وبذلك أسس الإسلام أول عالميَّة (مقابلة) للعالميَّة القهريَّة .

ثانياً: تميزت الحضارة الإسلاميَّة ضمن مراكزها العربيَّة (المدينة المنوّرة ، دمشق ، بغداد ، القاهرة وغيرها) بعقيدة توحيد كان من شأنها ألاّ تستعلى بإلهها (الخاصّ) الذي لم يكن خاصاً لأنه إله الجميع ، على آلهة الشعوب الأخرى . فقد انطلقت الحضارة الإسلاميَّة من محاربة الشرك ونشر التوحيد ومد الجسور مع تراث النبوّات التوحيديَّة بقطع النظر عما أصابه من الإنحراف فبقيت اليهوديَّة والنصرانيَّة وقبلتهما ، وأضيفت إليهما المجوسيَّة وكذلك الصابئة ضمن ديانات متعايشة فى إطار الكيان الإسلامىّ الجامع بحمايته فكان الكيان الإسلامىّ أول كيان يتآلف فيه جميع الذين يصدرون عن الأديان الإبراهيميَّة وغيرهم ولا يُكره أحد على تغيير دينه : ﴿لا إكراه في الدين ﴾ (البقرة : ٢/٢٥٦) .

ثالثاً : تميز النسق الحضارى الإسلامىّ بعدم استعباد شعوب المناطق لمفتوحة ، فلا المدينة المنورة بناها عبيد استقدموا من المستعمرات وسخروا لبناء الهياكل ، كما لم تبنَ دمشق أو بغداد أو القاهرة بهذا الشكل ، وأما فريضة الزكاة فقد كانت توزّع فى مناطق جبايتها ، وللمؤلفة قلوبهم من غير المسلمين – حظ فيها وكذلك الجزية التى تنفق على حماية دافعيها فى حين بنى العبيد المسخرون صروح أثينا وروما فالنسق الحضارىّ الإسلامى فى إنسانيته هو نقيض النسق الهيلينىّ والرومانىّ .

هذه مقابلات ثلاث إسلام وتوحيد قائم على استرجاع تراث الأنبياء كلهم ، وتحريره من كل ما أضيف إليه ودمجه بعالميّته يخلف عالميّة أوروبيّة سابقة ، ثم لا يكون مثلها في توجهه العالميّ إذ يطرح التوحيد في مقابل الوضعيّة الملحدة أو المشركة ، ويطرح النسق الحضاريّ الإسلامي مقابل النسق القهريّ الاستعباديّ ، ويربط العباد بخالقهم ولا يسخرهم للحاكم أوالسلطان .

إذن فقد نُسخت العالميّة الوضعيّة المتمثلة بالحضارة الرومانيّة الهيلينيّة بعالميّة إسلاميّة أولى تختلف عنها ، ويمكن لعلماء التاريخ والنصوص والحضارة دراسة نمو الأفكار وتشكلها وانتشارها وأن يسترجعوا ويعدوا بالتفصيل (دراسات وافية) لما أشرنا إليه كلٌّ من زاويته .

إنّ الحضارة الأوروبيّة المركزيّة - سواء تفرّعت شرقاً أو غرباً - بدأت بإرساء دعائم عالميّتها الثلاثة منذ بداية سقوط عالميّتنا الأولى سواء في بغداد إثر الاجتياح المغوليّ ، أو في الأندلس إثر الاجتياح الأوروبيّ ، ثم ما تلا ذلك من امتدد لما سبقه من حروب لم نسمّها نحن " صليبيّة " فهم الذين سموها بذلك ؛ أما نحن فقد سمّيناها بـ " حروب الفرنجة " أو " الإفرنج " ، وتلك كتب تراثنا وتاريخنا شاهدة على ماتقول ، فلم يعوّدنا إسلامنا شن حروب بين هلال وصليب ، ولا بين شرق وغرب فطبيعة الإسلام تأبى ذلك وترفضه ، وبعد أن تمكّنت عالميّتهم الأوروبيّة " الثالثة " كان غزوهم لأراضينا ، بداية من نهاية القرن التاسع عشر ، ثم كان زرعهم لإسرائيل في قلب الوطن العربي من عالم الوسط الإسلاميّ في منتصف القرن العشرين .

وهكذ فرضوا هيمنتهم وعالميّتهم أو مركزيّتهم الجديدة على أرض الإسلام كلها، ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً ، وانتشروا إلى ما وراء ذلك ، ثم سادوا العالم بأكمله ، فأصبحت الحضارة الغربيّة الأوروبيّة ذات الجذور الرومانيّة من بعد الهيلينيّة عالميّة العالم الجديدة تكاد تستوعبه في تفاصيله الحياتيّة والعقائدية وتفرض عليه نماذجها في كل شئ . إنها تريده عالماً على صورتها في كل شئ ، فما هي صورتها هذه التي تعود إلينا - اليوم - في شكل " نظام عالميّ جديد " ؟ وهذه - أيضاً - تسميتهم المعبرة عن نظرتهم المركزيّة الشموليّة .

نعود مرة أخرى إلى المتقابلات الثلاث التي كانت لدى الهيلينيّة والرومانيّة ، إنّ الصورة الثلاثيّة نفسها تتكرر من جديد ضمن عالميّة (شاملة) هذه المرة ، وهي كما كانت من قبل :

(أ) مركزيّة أصبح تشملة وعالميّة ولم تعد أوروبيّة فحسب .

(ب) مركزيّة وضعيّة لم تعد القيم الدينيّة من مبررات عالميّتها الحضاريّة ، حتى اللاهوت المسيحيّ طلّقَ قيمه الدينيّة الأخلاقيّة .

(ج) نسق حضاريّ يستند إلى الصراع والاستحواذ بالقوة القاهرة .

فماذا علينا أن نفعل فى مقابل ذلك ؟ لا لإنقاذ أنفسنا فحسب ، بل لإنقاذ أوروبا وأمريكا والعالم كلّه ، وتحويل العالم إلى بيت كبير يستقر الإنسان فيه مستمتعاً بالسلم والأمن سالكاً سبيل الهدى والحق ؟

منطلق الدخول في السلم كافة

لسنا فى معرض التحيُّز ضد أوروبا والغرب ، ولسنا فى إطار تكريس الصراعات الحضاريَّة ، فعالميّتنا الإسلاميَّة (وخروجنا) من قبل بالرسالة الخاتمة إلي الناس كافة ، ودمجنا بين الحضارات والثقافات والأعراق ، ونبوّة خاتم النبيين الوارثة لكافة النبوّات ، والدين الإسلاميّ الوارث لكافة الرسالات ، وإلغاؤنا - بتوجيه من رسول الله ﷺ - لثنائيات الحضارات البشرية المتصارعة ، والتزامنا بعقيدة التوحيد (والتعارف) بين الناس ، وعقيدة وجوب الدخول فى (السلم كافة) ، كل هذا لا يجعلنا ننطلق من منطلق التحيُّز ولكننا نعذر الغير إن تحيّز ضدنا ، فللغير - من موروثه التاريخىّ ونسقه الحضارىّ ولاهوته الدينىّ - ما قد يدفعه لذلك أما نحن فما كنّا متحيّزين من قبل وما ينبغى لنا أن نكون .

إنَّ الله - سبحانه وتعالى - وهو رب المسلمين كما هو رب الأوروبيين والأمريكيين ورب الناس كافة ، قد وعد وأعد لعالميَّة إسلاميَّة أخرى تقابل فى شموليّتها واتساعها مركزيَّة الغرب الشاملة ، والمهيمنة - اليوم - على العالم فكلما كانت عالميّتنا الأولى بديلاً ومقابلاً للهيلينيَّة والرمانيَّة ستكون عالميّتنا المرتقبة بديلاً عن المركزيَّة الغربيَّة الشاملة ، وذلك حين نعرف كيف نستخدم مداخل منهجيتنا بشكل مناسب فيظهر الهدى ودين الحق علي الدين كله .

ليست عالميَّة تعصب ، أو دعوة تنطلق من الخصوصيَّة الجغرافيَّة البشريَّة لمضاهاة العالميَّة الغربيَّة . إنها عالميَّة (الرحمة) لنا وللغربيين على حدٍ سواء وللعالم كله ، ولتفصيل ذلك يمكن أن نوضح الأمور التالية :

أولاً : إنها عالميَّة إسلاميَّة أعدها العليم الخبير للعالم كله ، لأن العالم يحتاج إليها للخروج من أزماته السياسيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة والبيئيَّة التي تراكمت نتيجة نسقه الاجتماعىّ الإسلاميَّة ، اللهُ - سبحانه وتعالى - أعدّ رسالته الشاملة ليخاطب بها البشريَّة جمعاء وينقذها من هذا التردى والمصير الهالك الذى ينتظرها .

ثانياً : إنَّ الخطاب العالمى الذى علينا أن نخاطب به العالم وأن تتوجه الحضارة للمعاصرة بتفرعاتها الغربيَّة وغيرها حين نوجهه إلى الحضارة الغربيَّة - الأمريكيَّة ،

فإننا نفعل ذلك لأن هذه الحضارة هى الحضارة المهيمنة على السلوكيات البشريَّة الاجتماعيَّة والثقافيَّة ، الأخلاقيَّة بحكم مركزها العالمىّ وتقدمها التقنىّ وعلومها السائدة ، هذه العالميَّة الإسلاميَّة هى القادرة – في نظرنا – على القضاء على القلق الغربىّ والأمَّة المسلمة لن تستطيع أن تجد خلاصها إلا فى حمل هذه العالميَّة وتبنِّيها ، فعلى العقل المسلم أن يستحضر هذا البعد فى سائر أحواله ليكون قادراً على توجيه الخطاب الإسلامىّ المناسب .

ثالثاً : أنَّها عالميَّة إسلاميَّة منتظرة وحتميَّة الوقوع ، وحين نبدأ العمل لها من الآن فإننا نفعل ذلك (التزاماً) بالمسؤوليَّة الأخلاقيَّة ومسؤوليَّة للشهادة على الناس وليس (تفضلاً منا على الآخرين ، وفى التزامنا بمسؤلياتنا أما الله – سبحانه وتعالى – تكمن حريتنا – وبخاصة نحن المسلمين وتخلصنا بذات الوقت من أزماتنا ، فما نفعله لغيرنا سوف ينعكس علينا ، فقد قضى الله – سبحانه وتعالى – أن نكون حملة رسالته والشهداء على الناس ، فما نفعله للغير نحصده فى واقعنا ، فإذا لم نبلغ رسالته – كما ينبغى أن تبلَّغ – ونوصِّل إلى الناس هداه كما ينبغى أن يصل فسيبقى حالنا على ما هو عليه أو يزداد سوءاً .

وهذه علاقة أخذ وعطاء بين المولى الكريم وعباده المسلمين ، فلا ينبغى أن نستعلى على أحد أو نمنّ على أحد حين نقدم للناس عطاء الله – سبحانه وتعالى – وليس لأحد أن يظن بنا وليس لنا أن نستحوذ على غيرنا بعطائنا بعد ذلك ، بل علينا أن نعمل لتقبل كلمات اللّه منا ، ولنا شهادة تاريخية من نسقنا الحضارىّ حيث لم نستعبد أحداً ليبنى الهياكل فى المدينة المنورّة ، ولم نكره أحداً على ديننا ، ولم نأت بغير رسالة التوحيد ، ولم نوجد فى الأرض تنابذاً ونفياً وصراعاً ؛ بل استوعبنا سائرالأنساق الحضاريَّة والثقافيَّة ، وبشكل لم يسبق له مثيل من قبل ، ولم يأت بعده ما يشبهه . كما أشرنا إلى ذلك من قبل وكما أكدت سائر الدراسات التاريخيَّة المصنفة ومنها الدراسات الغربية .

إن الحضارة الأوروبيَّة الغربيَّة المركزية صارت شاملة ، استحكمت بعالميّتها من اليابان وعبر الجمهوريّات التى كانت تسمّى سوفياتيَّة ومرورً بأوروبا الغربيَّة وامتداداً بثقافتها إلى كل من أمريكا الشماليَّة ثم أمريكا الجنوبيَّة !

ومهتنا نحن المسلمين رغم سوء أحوالنا وظروفنا أن نَدْخل ونُدخل الناس فى مرحلة الهدى ودين الحق . فأوروبا وأمريكا – ونعنى بهما حضرتهما المركزيَّة الشاملة عالمياً – تدرك فى نفسها ومن نفسها وعبر فلاسفتها أنَّها لن تستطيع إخراج نفسها ولا العالم من المأزق الذى يتجه إليه ؛ لأنها تعانى المشكلات الجوهرية التالية :

أولاً : إنَّ الحضارة الغربيَّة تتلمس المزيد من التقدم التكنولوجيّ الذى أعقب ثورتيها الصناعيتين الأولى والثانية ، وتعاني فى المقابل تدهوراً اجتماعياً وحضارياً وقيمياً ، فالرقىّ التقنى يقابله انهيار إنسانىّ . ولم تستطيع الحضارة الغربيَّة - حتى الآن - حل هذا الذى يبدو لها وكأنه لغز حضارىّ فالتقدم الحضارىّ المستوى على كل المجالات يجب أن يكون أفقياً ومتصاعداً ، وبذات الوقت يفترض أن يتطور الإنسان بموجبه قيمياً وأخلاقياً كما تتطور تقنيته بقدر حاجته إلى ذلك التطور . غير أن الذى يحدث في الحضارة الغربيَّة هو العكس تماماً : العلوم تتقدم والإنسان ينهار وقيمه تتلاشى وعذابه واستلابه ومآسيه تتزايد .

ثانياً : إنَّ كل محاولات السيطرة على التاريخ لم تعد مجدية بالرغم من المحاولات المتفائلة منذ ما قبل الحرب العلميَّة الأولى وما قبل الحرب العالميَّة الثانية ، فالكل قد تفاءل وقتها ولكن الحرب قد اندلعت ، وتحول البشر فيها إلي وحوش ضارية ، فما الذى يمنع حدوث ذلك من جديد وليس ثمة (منهج) للسيطرة على التاريخ كالمنهج الربانىّ ؟ وكل ما يحدث هو تغيّر فى آليّات الصراع ووسائله وأدواته ، أما الصراع واستلاب الإنسان فإنه مستمر دائم مهما تغيّرت الآليات !!

ثالثا : إنَّ كل محاولات السيطرة على الإنسان فى النظامين (الاشتراكىّ والرأسمالىّ) استتبعها ويستتبعها (تمرد) الإنسان ، فالإنسان فى إطار الشموليَّة الماديَّة يبحث عن قيمته الذاتيَّة ، فيرتد إلى قوميّته، ويبحث عن ذاكرته الوجوديَّة فيرجع إلى دينه ، وذلك ما حدث فى الاتحاد السوفيتى والإنسان فى إطار الليبراليَّة والوضعيَّة الغربيَّة لا يحصّل ولا تعطيه هذه الليبراليَّة سوى الفكر الانتقائى المجزأ والمبعثر ؛ يبحث الإنسان عن ذاته فلا يجدها ، فيفرغ ذاته فى ذاته ، انهماكاً فى الجزئيات ، ثم يتأزم ويفارق حتى جذره العائلى ، فالحرية بلا مضمون ، والإنسان بلا التزام بشئ ، بلا عائلة ينتمى إلى بلا شريك فى الحياة يأوى إليه ، بلا ولد يفرغ عليه أبوّته أو أمومته . . حرية إلى حدّ الموت الذاتيّ ، إلى حدّ النفس المفككة ، إلى حدّ التردى والهلاك ، ماركس تمنى الخبز فوجده ، فرويد تنمى الجنس فوجده ، إينشتاين تمنى الطاقة فوجدها ، دارون تمنى التطور فوجده ، فماذا بعد ذلك إنها العدميَّة ، إنه اليأس فالانتحار .

رابعاً: النسق الحضارىّ القائم على الصراع وغلبة الأقوى وسيطرة الشركات الكبرى حتى على مستوى الإعلانات التافهة أمر يأخذ الغربىّ باستلاب تام ليختار نموذج التعليم لابنه ونوع ما يأكل ويتنوق ويلبس ويمارس ، ويتصرف تحت ضغط ذلك كله .

لو أردنا تقييم آلاف الصفحات فيما كتب ويكتب فى هذه المجالات لفعلنا فالشواهد لا تنقصنا بحال من الأحوال فإذا أتينا بهذه الشواهد ونسقناها فلسفيًا سنكتشف المحددات الموضوعية التالية لأزمة الحضار العالميَّة الراهنة :

أولاً : اللاهوت المسيحى " – بعد أن استلبه الموروث الهيلينىّ والرومانى – لم يعد قادراً على أن يمنح العقل الغربى " رؤية كونيَّة تتجاوز مفهوم الإله (المتجسّد) ، فقضى اللاهوت المسيحىّ بذلك الوضع على نقاء التوحيد واستبدله بحلوليَّة شركيَّة ، قضى على المفهوم الكونى " المتجاوز للطبيعة فى الفكر الفلسفي ، فأصبح الجهد العقلىّ الإنسانى مقيداً إلى (موضعيَّة) ضيِّقة ، لأن مفهوم الألوهيَّة – الله – (وهو أساس الكونيَّة والعالميَّة الأولى) اختزل إلى مستوى (الشئ) الطبيعىّ ، فاللاهوت المسيحى نفسه يعد أحد أكبر مشكلات الفكر الغربى " المعصر ، ولا خروج له من أزمته الا بالكشف عن نموذج " التوحيد الخالص " .

ولهذا فإن العودة إلى الله – حين تتم بموجب التوجه اللاهوتى " – المسيحى القائم فإنها لن تتجاوز العودة إلى ماهو خارج الذات الضيِّقة ، فالغائب الفلسفىّ فى اللاهوت المسيحىّ هو (الله أكبر) الذى يمثل نقاء وصفاء مفهوم الألوهيَّة والتوحيد ويقدم حلاً لأزمة الحضارات والتعالى والتحيّز الحضارى . ودلالة تكبير الله عميقة للغاية ، ولكن أكثر الناس لا يعقلون ، فحين ينتفى التوحيد أو التنزيه يصبح الإله (متجسّداً) حالاً فى خلقه أو مشابهاً لهم أو متجسِّداً فيهم ، والمدلول لحضارىّ لتجسّد الإله يحمل دليل حاجته كإله (الاعتراف) الإنسانيَّة ، أى أنه يفتقر إلي الإنسان ولو من أجل أن يمنحه حبه وولاءه ، وليجسِّد الإنسان نفسه فيه طلباً لقوته – أى قوة الإله ، وحين يستغنى الإنسان عن قوة الإله المتجسِّد يستقلّ عنه ، ويتجاوز تعاليمه وشرائعه ويطغى ، وهذا ما حدث فى الحضارة الغربية ، فقد صُرف الإله عن الفعل والتأثير ، ثم حين أراد العودة إلي موقعه فى إطار أصوليتهم ، طلبوا منه أن يعود بطريقتهم فاللاهوت المسيحى " هو أصل فى المشكلة الحضاريَّة الغربيَّة ، ولا يمكن حل هذه المشكلة الفكريَّة الكبرى إلا بتقديم مفهوم (اللّه الواحد – اللّه أكبر) أمام الحضارة الغربيَّة فاللّه – سبحانه وتعالى – إذ هو أكبر من كل زمان ومكان طبيعىّ لا يستلب لأى منهما ولو بقوة الفعل فى الأشياء (كما فعل المسيح عليه السلام) ، ومن هنا يتم التفريق بين منهجيَّة الخلق والتكوين الإلهي ، ومنهجيَّة جعل الأشياء وتحديد وظائفها ، ولأن اللاهوت المسحىَ لا يعرف التوحيد ولا يؤمن بأن (اللّه أكبر) لذلك فإن مفهوم الخلق – نفسه – يضطرب لديه ، ومنهجيَّة الخلق تضطرب كذلك .

ومن هنا أنتج الفكر الغربىّ فلسفات العلوم الطبيعيَّة بالطريقة التى أنتجها بها وهى طريقة مبتوتة مبتورة جعلت هذه الفلسفة غامضة مبهمة لا تكاد تُدرك أو تفهم ، وقد

نفت عنصر الألوهية من حسابها أو تغافلت عنه فخسرت الكثير من قدرات الامتداد فيها .

ثانياً : العقل الطبيعيّ ثم العلميّ - حين حاكم العقل الأول ، أى الطبيعى الخارج من أسر اللاهوت المسيحيّ ، ثم دعمه العقل الثانى ، أى العاميّ بتوجهات وصلت إلى حدّ القطيعة المعرفيّة مع اللاهوت ، تبنت (الثقافة الغربية) - ونركز هنا على (ثقافة) - قضية القطيعة مع اللاهوت المسيحيّ أو (الحياد) . فاستغل الماديون استدراجات القطيعة لتكريس مذهب يحيّد الله - سبحانه وتعالى - فى حين استغل الوضعيون استهواءات التحييد لجعل مفهوم الله - سبحانه وتعالى- نسياً منسيّاً ، وتلك هى الظاهرة الأولى فى النتائج العكسيّة (السلبيّة والإيجابيّة معاً) ، للعقليتين الأوروبيين الطبيعىّ والعلمىّ ، أى القطيعة مع اللاهوت المسيحيّ ، ولكن الظاهرة الثانية هى الأخطر .

ثالثاً : التفكيك ، العجز عن التركيب - فبعد نمو العقليتين الطبيعيّة والعلميّة فى مواجهة اللاهوت المسيحيّ الضيِّق ، اتجهت العقليّة العلميّة مزوّدة بقوة النقد والتحليل إلى البحث فى (ماورائيّات) كل شئ بتحليل عميق ، يرد كل المقولات إلى أصولها ، اتساقاً مع منطق الحضارة الصناعىّ ، أى تحليل كل مادة إلى أوليّاتها وعناصرها ، وقد أفلحت فى ذلك كثيراً الحضارة الأوروبيّة الغربيّة بشقّيها الشرقى ، الذى تفكك والغربيّ الذى ينتظر ، إلى أن توصلنا إلى (الغزو) الفضائى - وهو فى مفهومنا الإسلاميّ تسخير وليس غزواً - ولكن ماذا بشأن التركيب . . . ؟

قد أفلحوا فى فن التركيب - فيما يختص بالمادة والطاقة - ولكنهم عجزوا عن ذلك فى الجوانب الإنسانيّة نتيجة ما أوردناه فى السياق السابق فعاشت الحياة الغربيّة أو بالأحرى الحضارة الغربيّة المركزيّة ، مشكلة التركيب .

ثم تأتي من بعد ذلك المسألة الأخطر فى تركيب الحضارة الغربية الأوروبيّة وهى الخاصة بمشكلة (النسق الحضارىّ وبنائيّة التطور التاريخىّ والاجتماعىّ) ، حيث نجد إن النسق الحضارىّ الغربىّ ، كما أوضحنا تكوينه منذ استمداده التاريخىّ للمرحلتين الهيلينيّة والرومانيّة ، كوّن ذاته على أساس الصراع والاستعلاء على الآخرين ، فالنسق الحضارىّ الغربىّ تنابذىّ ، يعتمد على سيطرة الأقوى ، والتحكم فى كل شئ بمنطق القوة لذلك تصعب فيه ممارسة الدعوات الأخلاقيّة إلى أن تكون فرغة من القوة ذات الفعاليّة (الإصلاحيّة) ، فلك أن تدعو إلى الله - سبحانه وتعالى- بما تشاء وكيف تشاء ، ولكن ليس لك أن تتصرف اقتصادياً واجتماعياً بشكل يتناقض ،

و"مصالح " المسيطرين وكل الأشكال المغايرة لفلسفتهم الاقتصاديَّة وفكرهم الأجتماعيّ تناقض مصلحهم حتماً ومن هنا استهدف النظام العالميّ القديم ثم الجديد تذويب خصوصيات الأمم والشعوب الاخرى .

هنا تبدو القضية قضية (نسق حضارى) وليست قضية دين أو أخلاق أو تعاليم ، فالغرب بمعنى النسق الحضاريّ الغربيّ ، يسمح لك بالتكلم فى الدين كما تشاء ، ويحبذ لو تكون داعية للسيد المسيح بالطريقة التى يراها هو ، ولكن حين تتجاوز دعوتك هذا إلى النظم المسيطر فإنه يدرج الأمر فى إطار (التعبئة السياسيَّة المضادة والأصوليَّة والتعصب والتطرُّف) .

إذن ، فماذا ينبغى علينا أن نفعل لإيجاد تفاعل بين عالميَّة بين عالميَّة الإسلام والغرب بقيادة أمريكا ومركزيَّتها بعد كل هذه المعطيات .

إن ما ينبغى علينا فعله أمر ليس يسيراً للآتى :-

أولاً : إن الغرب يعيش الحالات التى ذكرنا كافة ، وسيقاوم بشدة أىّ إصلاح ، خصوصاً إذا صدر هذا الإصلاح عن فكر (دينىّ) وبصورة أخص حين يصدر عن تفكير دينىّ إسلامىّ فللغرب ميراث عقلىّ طبيعىّ ، عقلىّ ضد اللاهوت الدينىّ وله ذاكرة تاريخيَّة مترعة بعوامل الصراع من الإسلام بالذات، وهو لا يفرق فى ذلك العداء بين اللاهوت المسيحى والقرآن العظيم إلا تفريقاً شكليّاً .

ثانياً : إنَّ نسق الغرب الحضاريّ لا يتقبل دعوات أخلاقيَّة وقيميَّة تخلّ بنسقه المهيمن على مجتمعاته وعلي الشعوب المندرجة تحت نفوذه السياسىّ والاقتصادىّ خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتىّ حيث يعتبر انهياره شهادة صحة للنظام الليبرالىّ ، وتأييداً لسلامة موقفه .

ثالثاً : إنَّ أى دعو ة إصلاحية تصدر عن عالم المسلمين بالذات ، يعتبرها الغرب ، طبقاً لخلفيات كل ما ذكرنه ولذاكرته التاريخية ، صادرة عن طرف معاد ، يجب عليه الوقوف ضدها وتحطيمها مهما بذلنا لإقناعه أو ادعاء التقرب إليه من جهود .

إذن ما العمل ؟!

رغم كل ما ذكرنا فإن هناك بعض المسالك المفتوحة ، ومنها :

أولاً : إنَّ الحضارة الغربيَّة تعيش أزمة حادة نتيجة التفكيك التحليلىّ والعجز عن التركيب ، وبما أننا - وجدنا - فى العالم المعاصر نملك بالقرآن المجيد القدرة على التركيب عبر (المنهج المعرفىّ القرآنىّ) فمهمتنا الأوليَّة والأساسيَّة جداً والضروريَّة جداً أن نمارس أقوى العلاقات مع مدارس التحليل الغربىّ - أياً كانت اتجاهاتها

وتوجهاتها – وهي مدارس تتسع قواعدها الفكريَّة والثقافية والفلسفية يوماً بعد يوم ، فهذه المدارس هي رصيدنا في الاتصال المعرفيّ بالغرب لأننا – وحدنا وبالقرآن العظيم – نستطيع أن نمنحها قدرة التركيب من خلال (المنهج المعرفيّ القرآني) ، وهو ما ينقصها .

ثانياً : أن نمنح كل الطاقات الممكنة لمدرسة " أسلمة المعرفة " في مجالات توجيه العلوم الطبيعيَّة وإعادة بناء العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة ، وإن تطور هذه العلوم في وحدتها الكونيَّة سوف يشكل حافزاً لمعظم الغربيّين على الانفتاح على منهجنا أو اكتشافه أو الإفادة منه .

ثالثاً : وذلك سوف يفتح الطريق أمامنا للوصول إلى الملأ العربيّ والنخبة الغربيَّة ، والتحاور معها في إطار منهجيّ علميّ لا نحتاج فيه إلاَّ إلى التسلح بوعي مفاهيمي على القرآن المجيد وعطائه الذي لا ينفد وعجائبه التي لا تنقضي . وآنذاك سيكون المدخل الجديد للعالميَّة الإسلاميَّة المرتقبة مدخلاً معرفياً ومنهجيًا يستطيع أن يتحدى عالمياً وعلى مستوى السقف المعرفيّ المنهجيّ العالميّ الراهن ، ونلجأ ونحن نحاول أن نشق طريقنا إلى العقل الغربيّ – بالدعاوى المثيرة للحساسيات ؟ ولكنها البحوث والدراسات العلميَّة التي تعالج قضايا العالم المعاصر وأزماته ومشكلاته انطلاقاً من منهجية القرآن العظيم ومعرفتيه ، ومنهج الرسول عليه الصلاة والسلام في تطبيقها ، وهنا لابد من الالتفات مرة أخرى إلى الحركات الدينيَّة والداخل الإسلاميّ للنظر في مدى قدرتها على تفهم هذا الدور الخطير ، ثم مدى قدرتها – بعد ذلك – على ممارسته !!

إنَّ الحركات لادينيَّة وقد قامت تنظيماتها المختلفة انطلاقاً من مشروعية دينية تراثية وتاريخية وثقافية قد شدّت رؤيتها وأفكارها إلى الواقع التارخي الإسلامي الغابر فكأنها قد غادرت واقعها إليه ، أو هي تغدو إليه في كل أزمة ، حين يحدث أن تستدعي ذلك الترث إلى واقعها فإنها غالباً ما تستدعيه بمنطق سكونيّ لا يلتفت كثيراً إلي خصائص النص القرآني وبخاصة " إطلاقيّته " فيضعه ونصوص السنّة داخل الهياكل الأولويَّة الفقهيَّة التي بناها الجيل الأول في إطار سقف معرفيّ ومنهجيّ وخصائص مرحليَّة محددة ووقائع تاريخ لم تأخذ حظها من التوثيق فضلاً عن الدراسة والتحليل ؛ ولا تحاول أن تقوم بعمليات تحليل لتلك الهيكل تسعده على دراستها من الداخل لفهم وتقدير التحولات الهائلة التي يمكن أن تطرأ على تلك الهياكل من خلال التفاعل الإنساني ، ومتغيرات الزمان والمكان وسنن التحول والصيرورة ، لتستطيع أن تلتفت – بعد ذلك – إلى قيمة وحجم ومقدار تأثير التدخل بين المحليّ والعالميّ في سياق تفاعلي لا يعرف توقفاً أو انقطاعاً .

وإذا كانت الأزمة فى دائرتها العربية أزمة تفكيك عاجز عن التركيب لاستبعاد الله والوحى والغيب ، فإن الأزمة فى دائرتها الإسلامية تبدو واضحة فى إيجاد منهجية للتعمل مع تراث ذى شموليَّة لها ما يبررها لكنها تصطدم على الدوام بمنطق سكونى فى تفسيره وتأويله يجعلها عاجزة عن استعمال مداخل التصديق للاسترجاع والاستيعاد والهيمنة القرآنيَّة ، وأخيراً التركيب المفتقد علمياً كمداخل منهاجية للتغيير، وإذ تعجز الحركات الإسلامية عن التغيير بمنهجية معرفية إسلامية فإنها تلجأ إلى العنف التكفيرى ، والتشبّث بمعطيات الواقع التاريخىّ الإسلامىّ فى امتداد الدعوة الأول، والإحالة على الغيب بعدياً عن منهجية الإسلام فى التفاعيل بين الغيب والإنسان والكون ، أو التوثب إلى السلطة لإحداث التغيير بإسناد الحكمية لله تعالى مع ولاية فقيه أو بدونها لمعرفة ماذا يصنع جلّ شأنه بعد أن يتم استرضاؤه – تنزه وتقدس وتبارك – بتطبيق التشريع الجنائى وإقامة الحدود ، فى إطار هذا التبسيط المخل للإسلام والاختزال الكبير له تصاغ البرامج والمشاريع السياسية التى يؤكد صانعوها بكل المؤكدات الممكنة أنها تمثل الإسلام وتعبر عنه ، وتنطق باسمه .

وقد بلغ العلم – كله – حد القناعة بأن الحركات والقوى الإسلامية تستهدف بالتغيير سائر أشكال الحكم وجميع الأنظمة ، ومنها الأنظمة التى يعملون فى نطاقها وداخل مشروعيتها السياسية بغض النظر عن استمدادها من الشرع أو الشارع ، فالحركات تستهدف – فى نظر الناس على الأقل – بالتغيير الأنظمة الليبرالية التعددية ذات المنحى الديمقراطى المتسع أو المقيد وكذلك الأنظمة الاشتراكية ذات الطابع الشمولى والحزب الواحد إن وجدت ولا تتجاوز الأنظمة الملكية دستورية كانت أو مطلقة .

إن اسرائيل بعد أن نجحت فى بناء كيانه موظِّفة سائر إمكانات العقل اليهودى لبناء " عالم غيب " يصلح لإعادة بناء الفاعية لدى الإنسان اليهودى ، ودفعه باتجاه بناء الدولة بدافعيَّة قومية دينية ومزيج غربى " مسيهودى " بدأت تفكر فى بناء " الدولة القاعدة " من النيل إلى الفرات لإيجاد عالمية مركزها وقطب رحاها " إسرائيل " بعالم غيبها المزيج ، ذي النظرة الاستعلائية وهى تنظر إلى التجربة الأوروبية ، والتجربة الشيوعية كتجارب ناجحة تستحق الدراسة ، واستخلاص العبر والخبرات منها ؛ ومراك بحوثها ودراساتها فى الداخل والخارج لا تتوقف عن البحث فى فكرة " المجتمع العالمي ولكن بقيادتها ، وما هو دور الدين والعاطفة والفن والتجارب الذاتية والمعرفية والنسبية الثقافية ، وغيرها فى بلورة هذه الفكرة ، وجعلها أمراً فى حدود الإمكان والتحقيق ولو بعد حين ، ولا شك عندنا أن مصير محولاتها تلك آيل للفشل ، ولن يكون أفضل من

مصير المحاولات السابقة للكنيسة الأوروبية ؛ وحركة التنوير التى نادت " بالعالمية العقلية " بدلاً من الدينية ، وكذلك الحركة الشيوعية المادية التى قامت على اتخاذ المادة والتفسير المادى للتاريخ منطلقاً لبناء كونيتها ، أو عالمية الطبقة العاملة .

إنّ إسرائيل وهى تتقدم بخطوات مدروسة فى تقديم أفكار عالميتها بدأت بطرح فكرة " النظام الإقليمى " الذى توجد من خلالها " النظام القاعدة " للإنطلاق فشيمون بيريز فى كتابه " الشرق الأوسط الجديد " كرس الفصل الرابع منه للحديث عن " النظام الإقليمى " حيث قال - وهو يتحدث عن " المنطقة العربية " ما صار يدعى " بالشرق الأوسط الجديد " : " مشكلة هذه المنطقة من العالم لا يمكن أن تحل على يد دولة منفردة أو حتى على مستوى ثنائى أو متعدد !! إن التنظيم الإقليمى هو المفتاح إلى السلام والأمن ، ولسوف يعزز اشاعة الديمقراطية والتنيمة الاقتصادية ، والنمو القومى والازدهار الفردى ، إلاّ أن هذا التحول لن يتم بسحر ساحر ، أو بلمسة دبلوماسية فتوطيد السلم والأمن يقتضى ثورة فى المفاهيم ، وهذه ليست بالمهمة السهلة إلاّ أنها ضرورة مع ذلك وبغيرها فإن أى اتزان نحرزه سيكون قصير الآجل . . هدفنا النهائى هو خلق اسرة إقليمية من الأمم ذات سوق مشترك ، وهيئات مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوروبية .

لقد أقيمت " عصبة الأمم " وانهارت . وجاءت " الأمم المتحدة وما انبثق عنها من مؤسسات فى مقدمتها "مجلس الأمن وربما ستنهار واقعيا حتى وإن استمرت شكليا ، لأنها كلها لا تعبر عن الحاجات الدائمة المستمرة للعالم ، بل تعبر عن حاجة الدول العظمى أو حدها ، ولكن مهما يكن فإنها تبقى تمثل تعبيراً عن تأصل ورسوخ النزوع إلي" العالمية " فى الطبيعة البشرية ؛ بل لقد بأت تظهر الاتجاهات الواضحة للتقليل من أهمية السيادة القومية للدول ، وتراجع افكار تكريس الحدود ، والاستعداد للتخلى عن امتيازات السيادة لصالح العلاقات السياسية والاقتصادية المشتركة ، أصبح اتجاه التأكيد بحدة على السيادة والقومية والانكفاء على الذات من نصيب الدول والأمم الموصوفة بالتخلف .

إن التراث الفكرى الغربى فى مجال العلاقات الدولية والقانون الدولى ، والاتجاه العالمى رغم مايبدو من ثرائة الظاهر فى المفاهيم والنظريات إلا إنه فى جوهره فقير جداً ولذلك بدأت موجة من البحث الجاد عن التراث الذى يمكن أن يثرى الاتجاه العلمى لدي المعاصر فى الحضارات القديمة ، لكن الإسلام للأسف الشديد بعيد أو مستبعد من دائرة البحث هذه الأسباب كثيرة لذلك فإن مهمة العلماء والمفكرين المسلمين كبيرة وهامة وشاقة فى الوقت ذاته . فلابد لهم من إبرز القدرات الإسلامية الهائلة فى هذا المجال فقيم الإسلام العليا ، ومقاصد الشارع والرؤية الإسلامية الكلية للكون والإنسان

والحياة كلها كفيلة بتقديم " نموذج معرفى " قدر على إبراز تقديم القواعد الأساسية، والقيم المشتركة التى يمكن للإنسانية أن نجتمع علهيا وهي قيم الهدى والحق والتوحيد والعمران والتزكية والعدل والحرية أو المساواة فى ظل الأخوة الإنسانية تستند إلى عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب ، وخاتم النبوة ، وشريعة تخفيف ورحمة لنتجاوز سنن الكون من صيرورة تارخية ، ولا سنن ومؤثرت الزمان والمكان .

إن التسامح الفقهي وتجهيز الفتاوى من الموروث الفقهي الغنى المتنوع – على أهميته – لن يغنى فى هذا المجال كثيراً سواء ذهب باتجاه التساهل أو التشديد ، ولكن المطلوب إعادة قرآءة شملة لنصوص الكتاب الكونى –القرآن المجيد – ودراسة لكيفية معايشة رسول الله – > – له ، وربطة بين قيمة وواقع عصره لتحويل تلك " المعايشة التى تمثلت بالسنة النبوية إلى منهجية في ربط قيم القرآن بالواقع فى عصر النبى وبيئة – صلوات الله وسلامه عليه – ثم دراسة الفروق بين العصر المرجعى والعصور التالية وما طرأ عليه من تغيرات نوعية للكشف عن طرائق المنهج ومنهجية التزييل على الواقع المتغير نوعياً لنتمكن من جعل " عالميتنا الإسلامية " قدرة على استيعاب الإنساق الحضارية والثقافية المتنوعة وتوظيف التوجهات التاريخة التى نجحت عن الثورات المتتالية التى شهدتها البشرية فى القرون الأخيرة ، وآخرها " ثورة المواصلات والإتصالات " وما سبقها وزامنها من ثورة تقنية جعلت العلم يسير بخطى حثيثة نحو عالمية ووحدة بشرية عضوية لم يعد الحديث عنها أو البحث عن أفضل الصيغ لها مستغرباً .

فإذ تم توظيف هذه التوجهات ، وإدراك كونها توجيهات تولدت عن تطور تاريخى طويل . .. قطعت مشواره الأنساق الحضارية للإنسان منذ نشوء الحضارات القديمة وكأنه تعبير عن نزوع فطرى لدى الإنسان كامن ينتظر الفرص المناسبة ليعبر عنه فكان الاتجاه العالى فى الإسلامى فرصة للتعبير عنه فى الانطلاقة الإسلامية الأولى، التى سرعان ما شملت فى انفتاحها الأول مابين المحيطين الهادى شرقٍ والأطلسى غرباً فى الوسنط من العالم ، فألغت ثنائية الشرق ولغرب التى كانت سائدة قبل الإسلام ، واستوعبت بمنهجها المميز ونسقها الحضارى المتميز مختلف الحضارات والثقافات والأعراق وتفاعلت بانفتاح عجيب مع ثقافاتها وأنظمتها الفكرية والفلسفية ، فكان ذلك النتاج الحضارى الثقافى الهائل الذى مثلته الحضارة الإسلامية فى كل شئ .

إن " عالمية الإسلامي" وهى تحمل ذلك الرصيد التاريخى لا تخشى عملية الاستحواذ من قبل المركزية الغربية لأنها تدرك أنها ليست بعالمية ، بل مركزية ولذلك فإنها لن تؤدى إلى حالة اندماج توحيد البشرية عضوياً ، فهى فى هذه الناحية يغلب عليها القشر الخارجى لـ " فاست فود " و " الجينز " ونحوها .

أما على مستوى الأفكار والنظم فإنها تعانى من أزمات عميقة جداً – وإن اختلفت عن أزمتنا ، فللتقدم أزماته وللتخلف أزماته ، إن الحضارة الغربية نفسها بحاجة إلى إنقاذ فهى تعيش حالة اضطراب شديد بعد أن فككت مقولات اللاهوت الدينى ومبادئ المعرفة العقلية القبلية الفطرية عبر مناهج العلوم الطبيعية التى فهمتها فى الحدود السطحية الجدلية المادية والتطوراتة الداروينية والنفسانية الفرويدية ونسبية انشتاين ، فالغرب إذا لم يستطع أن يمتد بمناهج العلوم الطبيعية نفسها إلى مداها الكونى ونهاياتها الفلسفية فإنه لن يجد المخرج السليم من أزماته إن " الحضارة الغربية " قد أطلقت مارد العلوم الطبيعية لكنها لم تستطع أن تتامل معه إلا فى حدود فلسفاتها الوضعية القاصرة ولذلك تتابعت أزماتها لقد حاولت الماركسية أن تمنح الفكر الغربى نهاياته الفلسفية ، لكن نسبة الأزمة فى الماركسية كانت أكبر بكثير من نسبة الحل فتهاوت ، وعادت الأمة أقوى مما كانت إن النسق الحضارى الغربى – بوضعه الحالى – لن يتمكن من مغادرة خندق الأزمة ، لقد عمت الأفراح ساحات الأنظمة الغربية الرأسمالية عندما انهار الاتحاد السوفياتى وأعلنت شهادة وفاته واعتبرت ذلك انتصاراً لفكرها ونبجها الذى لولا أزماته لما قامت الماركسية ، وما علمت أن ذلك راجع إلى أن أى نهج وضعى يتجـاوز الله – سبحانه وتعالى– والغيب لابد أن ينتهى إلى ذات النهاية ، " وأن جدلية الإنسان الممتدة إلى الغيب والطبيعة تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها أيا كانت طبيعة ذلك النظام سواء أكان نظاماً لاهوتيا يتجاوز أو يتجاهل قوانين وسنن الطبيعة الكونية أو لاهوتيا وضعيا انتقائيا يحول الإنسان إلى ترس فى آلته الإنتاجية ، أو لا هوتياً وضعياً مثالياً يجعل الإنسان موضوعاً لآلية الزمان ، أو لاهوتية دينية لاتلتفت إلى حقائق الدين ومداخله وأبعاده المنهاجية وحقائقه .

إن أزمات العالم أصبحت تتداخل ، ومع تداخل الأزمات وتحولها إلى أزمات عالمية تصبح الحلول المطلوبة حلولاً عالمية ذلك إنه لم تعد أزمات أى بلد أو شعب أزمات محكومة بالعوامل الداخلية أو الذاتية وحدهافالتداخل الاقتصادى والبيئى والاستراتيجى والسياسى والثقافى الذى نجم عن ثورة الاتصالات والمواصلات جعل من الخصوصيات والأنساق الحضارية الخاصة أجزاء صغيرة تتداخل فى بناء كلى عالمى بغض النظر عن كون هذا التداخل يتم بإرادة تلك الشعوب واستشرافها للمستقبل العالمى ، أوبمنطق التفاعل الجدلى الذى لن يسمح ببقاء أى قطر أو شعب بمعزل عن التوجهات العالمية المندفعة بتفاعلاتها ومؤثراتها وتداخلها .

لقد كتب صـمويل هنتيجتن (SAMUAEL P HUNTINGTON) فى مجلة ("Foreign Affairs" صيف عام ١٩٩٣ ، دراسته أو رؤيته عن صراع الحضارات وتكهن أن العقود المقبلة ستشهد صراعاً حضاريا سيكون المرحلة الأخيرة فى نشوء

وتطور الصراع في العالم الحديث وأشار إلى الشعوب والحكومات اللاغربية التى لم تكن أكثر من أهداف كيف تحولت إلى محركة ومشكلة للتاريخ بجانب الغرب وأضاف إلى تكهناته : أن العالم فى المستقبل سوف يتم تشكيله من خلال تفاعل أو تصارع سبع حضارات : الحضارة الغربية والكونفوشيوسية واليابانية والإسلامية ، والهندوسية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية ومن الممكن أن تضم إليها الحضارة الإفريقية وقد قسم الحضارة الإسلامية إلى عربيّة وتركيّة وملايويّة وتجاهل الفارسية والهندية والشعوب الأخرى المنضوية تحت الحضارة الإسلامية كما قسم الحضارة الغربية إلى أوروبية وأمريكية وأكد على جوهرية الخلاف بين الحضارات ، كما أكد على أثر اختلاف الدين فى جوهرية الصراع بين الحضارات والذى يجعل هذا النوع من الصراع – فى نظره – أطول الصراعات وأكثرها عنفاً .

وقد رصد فى مقالته الهامة جملة مهمة من الظواهر الحضارية جديرة بالدراسة ، لكن الذى فاته – سذاجة أو قصوراً – نظرته إلى الإسلام وثقافته وحضارته التى تتسم بأنها نظرة استشراقية تقليدية كما أن خلفيته الغربية وانتماءه إلى حضارة الصراع والتنابذ حرمه من رؤية أى جانب من جوانب الحضارات والأديان والثقافات غير الجانب الصراعى التنابذى الذى هو محور ارتكاز الحضارة الغربية .

كما أنه – على ما يبدو – قرأ خارطة الحضارات المذكورة ، كما لوكنا فى عام ١٥٠٠م فلم يعط للصورة التقنية وما أحدثته ، ولا الثورة الاتصالات وما أفرزته نصيبها فى البحث والدراسة ليتبين آثارها .

كما أنه أغفل إلى حد كبير آثار العلوم الاقتصادية البيئية رغم أنه أشار عابرة إليها، لم يستطع الوقوف أمام دلالة عقد " قمة الأرض : لبحث مشكلات البيئة المشتركة أو الكون الذى يمثل البيت الإنسانى المشترك كما لم يستطع الوقوف أمام " النموذج الغربى العلمانى " الذى يكاد يتحول إلى نموذج شامل للغرب وله آثاره فى الأديان والثقافات والحضارات ، قد ركز الكاتب على صدام الإسلام والغرب ، وأعطى مؤشرات كثيرة حول كيفية كسب الغرب لمعركته المقبلة ضد حضارة الإسلام ، وكيف يستقطب ضدها من الحلفاء من يعينه فى كسب معركته الحضارية ضد الإسلام الذى لم يعرف الكاتب منه غيرصورته التى استصحبها من مخزون الذاكرة الغربية الصراعّى .

لاشك أن هذا النوع من التفكير والتحليل ليس بغريب على كاتب غربى مثله ، لكنه لو أعطى العناصر التى لم يولها عناية تذكر ما تستحقه من البحث لخرج بنتائج مغايرة ، ولأدك أن كهانته قد تصح قد تقع إذا لم يكتشف العالم أسساً سليمة لتآلفه فى إطار نسق حضارى منفتح لا منغلق يشكل قطباً لا مركزاً يقوم على قيم مشتركة ، لا على قيم ذات خصوصية قومة أو إقليمية أو دينية قيم تمثل ثوابت بالنسبة للبشرية كلها .

قيم الهدى ودين الحق تطالب البشرية بالمعروف فى فطرتها وتنهاها عن المنكر الذى ترفضه فطرتها وتحلّ لها الطيّبات وتحرّم عليها الخبائث ، وتضع عن البشرية إضرها والأغلال التى كانت عليها فتجعل من الإنسان سيّد هذا الكون والمستخلف فيه وتجعل من الكون بيتاً للإنسان مسخراً له ، وتدعو الناس كل الناس أن يلتزموا بتلك القيم ويدخلو فى السلم كافة فى حضارة تنظر للناس كلهم علي أنهم لآدم وآدم من تراب وتستوعبهم جميعاً .

أما جارودى الذى اطلع على الإسلام وأدرك هذه الخصائص فيه فلم يتوقع صراعاً بين الحضارات بل حواراً بينها يمهد للعالمية ويهيئ لها فهو يؤكد فى مستهل كتابه " حوار الحضارات " ص ١٧ . . " أن ما اصطلح الباحثون علي تسميته بـ " الغرب " إنما ولد فى " ما بين النهرين " وفى " مصر " ويوجه لوماً شديداً للغرب علي جهله بمزايا وخصائص الحضارة الإسلامية خاصة ، الحضارات الأخرى عامة ويحاول أن يدعو الغرب من خلال تجربته الذاتية إلى محاولة اكتشاف الخصائص الحضارية الإسلامية ، وينوه إلى أن أزمته الذاتية قبل الإسلام كأزمة الغرب لأنها أزمة نابعة من انتمائه الحضارى الغربى ولذلك فإن اكتشاف الغرب للإسلام كفيل بمعالجة أزماته ، ثم يقدم دليلاً عمليا لإحداث " ثورة ثقافية " على مستوى عالمى يتلخص بما يلى :

١- أن تحتل الحضارات غير الغربية فى الدراسات مكانة متساوية فى الأهمية على الأقل لمكانه الثقافية الغربية فى جامعات الغرب ومدارسه .

٢- أن ينظر إلي الفكر الفلسفى نظرة جديدة ، وهو يعنى بذلك أن لا يقلل من شأن الدراسات النظرية والفكرية والفلسفية المتعمقة لحساب الدراسات العملية .

٣- الاهتمام " بعلم الجمال " وإعطائه أهمية لا تقل عن أهمية العلوم التقنية .

٤- الاهتمام بالدراسات المستقبلية مع ربط مستمر لها بالتاريخ الإنسانى .

لكن جارودى وأمثاله إذا كانوا قد عالجوا أزمتهم مع الفكر الغربى بالإسلام فإنهم لم يتمكنوامن معالجة أزمتهم الجديدة كمسلمين - (لم يرثوا الإسلام إرثا، مثلنا ، بل جاؤوا إليه من نسق ثقافى حضارى مغاير) - مع التراث الإسلامى ، والذي يلاحظ أزمة هذا النوع من المسلمين - الذين يمثلون أوائل ثمار عالميتنا المرتقبة - مع تراثنا الذى صار تراثهم الجديد يشفق عليهم كثيراً ، يرى كيف تضمحل طاقتهم بعد الإسلام حتى تتلاشى في بحر " تصوف غنوصى " لا يختلف كثيراً عما كانوا عليه قبل أن يكتشفوا الإسلام وذلك لأنهم لم يستطيعوا من خلال ذلك التراث المتراكم أن يكتشفوا حقائق الإسلام وخصائصه العالمية بشكل شامل ، ولا الفكرالإسلامى المعاصر المكبل بكل تلك القيود الموروثة عن عصر التدوين تمكن من أن يقدم لنفسه ولهم تلك الخصائص .

إن غالبية هؤلاء قد اكتشفوا الإسلام من خلال القرآن المجيد فاقتنعوا به وأدركوا أهميته لكنهم حين جاؤوا إلي الترث الذى جعل المسلمون منه نصاً موازياً بحجة أنه شرح للقرآن والسنة أو فهم لقيمهما وجدوا فيه الكثير مما فروا منه أو حاولوا مغادرته من إسقاطات تراث الأمم الأخرى أو فهم عصور تاريخية غادرتها البشرية منذ قرون .

الفهم المنهجي والجمع بين القراءتين

إذن فعودتنا مجدداً إلى الكتاب الكريم للهيمنة به على الواقع تتطلب فهماً شمولياً للكتاب والواقع معاً ، وهو « الفهم المنهجي » الذى يعتبر « الغائب الأكبر » عن فكر وممارسات الدين إلى « السكونيّة » بمعزل عن إدراك المتغيِّرات ، كما أخلدوا إلى « تجزئة النصوص » بدلاً من قراء تها فى كليّتها .

أما كيفية قراءة القرآن فى كليّته فتماثل قراءة الكون الطبيعى فى كليته ، فهناك آيات طبيعية مبثوثة يكشف العقل نظامها الكلى وقوانين ارتباطها وصولاً إلى منهجها ، وكذلك الأمر مع آيات القرآن حيث يكتشف نظامها الكلى ووحدتها العضوية المنهجية ، ولعل هذا يفسر إعادة ترتيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لآيات الكتاب الكريم توقيفاً ليتخذ الكتاب صفته المنهجية ، بأمر إلهى توقيفى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ، قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل : ١٦ / ١٠١ – ١٠٢) .

وإن التثبيت لا يكون إلا حدثاً ظرفياً للتغلب على زلزلة المواقف ، وهذا اقترن النزول بالأسباب دون أن تكون موجبة له فى الأصل ، والبشرى فى الأسلوب القرآنى لا تكون إلا مستقبلية ولهذا كانت إعادة الترتيب ليأخذ الكتاب المجيد وحدته المنهجية الكلية ليتوافق الكتاب الكريم مع مقتضيات الرجوع إليه والاستناد منه مع نموّ العقل البشرى حت تتحقق الوحدة المنهجية التى تعنى النظر فى الآيات من خلال ناظمها الكلي وضوابط حركتها ، سواء فى آيات الكتاب أو آيات الطبيعة : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ، وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ، وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعرجُونِ الْقَدِيمِ ، لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس : ٣٦ – ٤٠) .

فالناظم الكلى ضابط للظواهر الكونية ، كبيرها كما هو ضابط لصغيرها ، فحتى الذرة لها فلكها وذلك يتمثل بدوران جزئياتها خحول نواتها .

من هنا نبدأ – كما قلت – لنستعيد ارتباطنا المنهجي بالكتاب الكريم المطلق فى وحدته المنهجية ، وذلك بتناول الوحى المحدود الآيات عدداً للكون اللامتناهى فى جزئياته

وتناول المطلق للنسبي لأنه الوحي المهيمن على كل العصور : ﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ، ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ (فاطر : ٣٥ / ٣١ - ٣٢) .

وما منا إلا ظالم لنفسه أو مقتصد ، نتضرع إلى الله أن نكون من السابقين بالخيرات بإذنه ، فليس من عصمة لأحد بعد خاتم الرسل والمرسلين ، وليس من كتاب بعد القرآن وقد أحاطت الرسالة بكل شئ تبياناً وتفسيراً .

لكى نصل إلى هذه النتيجة التى نبدأ بها تعاملنا مع القرآن والسنة كان منطلقنا «أسلمة المعرفة » أو أسلاميتها ، فقد قدرنا سلفاً ضرورة أسلمة مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية ، ومن خلال القرآن نفسه ، لنجعل منها مداخلنا إلى فهم القرآن وهى عملية مزدوجة ومتبادلة التأثير ، فالقرآن يقوِّم مناهج المعرفة من ناحية ، ومناهج المعرفة المقوَّمة تساعد على الدخول بشكل أعمق فى عالم القرآن الرحيب من ناحية أخرى وتعين على حسن فهمه ، وذلك من منطق الجمع بين القراءتين ، الربانية والقلمية ، أو الغيبية و الموضوعية ، أو قراءة الوحي وقراءة الكون ، كما أمرنا الله تعالى فى أوائل الآيات نزولاً : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق : ٩٦ / ١ - ٥) .

فمن خلال القراءة الجامعة بين آيات الوحى وآيات الطبيعة تتكشف أبعاد (التفاعل والصيرورة) الناسخة لكل سكونية في الفكر الإسلامى البشرى لا تأخذ بسنن لكون ومنطق المتغيرات : ﴿ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (آل عمران : ٣ / ٢٧) .

إذن بالجمع بين القراءتين ، الربانية والقلميّة البشريّة ، وبالتأكيد على الصيرورة والتفالع ، والمنطق التاريخى للمتغيرات ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة نتجاوز بها ما كان من إشكاليات دفعت - مثلا - بابن رشد لكتابة « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال » ، أو دفعت الغزالى للهجوم على الفلسفة فى « تهافت الفلاسفة » أو بتحريم ابن الصلاح للمنطق ، أو محاولة استبدال الحد الأوسط فى المنطق بحد من القرآن لدرء التناقض بين النقل والعقل فى محاولات ابن تيمية ، بل لا بد أن تتم المجاهدة بكلية القرآن وليس بفقه أو علم أو قضايا جزئية تؤخذ مما ينتقى من الآيات .

إنه ليس المطلوب المجاهدة برد الفعل أو الدفاع بأنواعه ولكن المطلوب هو المجاهدة «بمنهجية القرآن المعرفية » بذات الوقت ، فأزمات مناهج العلوم المعاصرة كافة فى

شكل « الجدلية العلميّة » و« الوضعيّة المنطقيّة » القائمة على « النسبيّة والاحتماليّة » ، وكذلك أزمات الأنساق الحضارية العالمية وما فيها من صراعات إنما تنتهى إلى أزمة واحدة ، وهى « الحالة التفكيكية » لمناهج العلوم وأنساق الحضارات ، بحيث عجزت الحضارة العربية المعاصرة عن « التركيب » الذى يستهدى بالضوابط الكونية التى فصلها القرآن المحيط بكل شئ .

فكان من نتائج هذا التفكيك مع العجز عن التركيب – علميا وحضاريا – أن تعززت الفردية الليبرالية العلمانية التى ترتد بالإنسان إلى ما كان عليه قبل الرسل ، يفسد فى الأرض ويسفك الدماء ، فيهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد .

فنحن نسعى فى إطار « إسلامية المعرفة » لا لتأسيس علوم جديدة أو بناء أنساق حضارية جديدة ، ولكن لإعادة صياغة العلوم وتوجيه أنساق الحضارات العالمية بأسلوب غاية فى التحيد يتخلص فى تحويل العلوم الطبيعية من علوم جزئية وتفكيكية ، كما هو عليه حالها اليوم إلى علوم كونية وتركيبية تعنى بالظاهرة الطبيعية والإنسانية فى مجالها الكونى كله والكشف عن ارتباطها بالله تعالى ، ولا توقف على الاقتصار على ما تشكف عنه مناهج وأدوات ووسائل البحث الموضعى أو الموضوعى المحدود ، فللنفس قواها الخارقة فى عمليات الإدراك وفى تأثيرها السيكولوجى وحتى الفسيولوجى على الغير ، وكذلك للطبيعة تفاعلاتها وصيرورتها ما بين حدين لا متناهيين فى الكبر أو فى الصغر : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ، لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (غافر : ٤٠ / ٥٦ – ٥٧) .

« فإسلامية المعرفة » على الصعيد العلمى التطبيقى تتجه بالباحثين مباشرة من الاختيارات الجزئية للظاهرة الطبيعية أو الإنسانية إلى الاختيارات الكونية التى تشكلت داخلها فقوانين التشيؤ (الشيئية) العلميّة المعاصرة لا زالت قاصرة دون بحث أى ظاهرة فى كونيتها ، فغابت عنها الجدلية اللامتناهية فى تعاقبها فى الخلق ، وتفاعلاته وصيرورته ، إخراج حى من ميت ، وإخراج ميت من حى ، وتنوع ناتج من مركبين هما الماء والتراب ، ووحدة ناتجة من مختلفين هما ماء عذب وماء فرات ومن كل تأكلون لحما طريا .

إن « إسلامية المعرفة » هى حل لـ « إشكاليات العلم المعاصر » نفسه وترقية لبحوثه المنهجية ، وجعلها قادرة على أن تنتج فهما كونيا جديدا لفلسفة العلوم الطبيعية ، فهما يرتبط من خلال العلم بعقيدة التوحيد حيث يتأصل ويتضح معنى الآية : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر : ٣٥ / ٢٨) .

وتقتصر « إسلامية المعرفة » بهذا المعنى على الظواهر الطبيعية فقط والتى تستمد مؤشراتها الكونية من القرآن ، وإنما تمضى لتمد نطاق البحث إلى الظواهر الإنسانية التى تتفاعل مع الظواهر الطبيعية .

فإذا كان العلم المعاصر يتفادى البحث فى هذا الإطار الكونى أو يتفادى البحث فى الظواهر المعقدة فإن مهمة « إسلامية المعرفة » - من خلال جهود العلماء والباحثين المسلمين - كسر هذا الحاجز .

بهذا لا يكون موقفنا من الآخر كلامياً لإبطال المنطق أو توفيقياً لفصل المقال أو درء التناقض بين العقل والنقل ، ولكننا نخترق الآخر - على فرض اعتباره آخر - فى مجاله العلمى وفى نسقه الحضارى . فهذا الدين قائم على كتاب منهجى مطلق ، ودعوة عالمية شاملة ، وحيث قصرنا نحن فى الذهاب إلى الآخر بمنهجيتنا وعلومنا ، غزانا الآخر بمنهجيته وعلومه مستصحبا نسقه ضد نسقنا لتتم الهيمنة على المستوى الحضارى ، فجاء الدافع من الخارج ليستثير فينا الارتباط مجددا بما لدينا من عالمية ومنهجية ، إذ لم يعد بمقدورنا أن ننغلق على أنفسنا فى زمان كهذا كل شئ فيه عابر للقارات ونافذ إلى العقول والقلوب .

الاجتهاد الجماعي والعمل الجماعي

فهناك من المصلحين من تناول جانب التفسير وراح يستصفيه من الإسرائيليات ، والأساطير والخرافات . وهو جهد ضرورىٌ ، وهناك من تناول طبائع الاستبداد السياسى ، وعالج البعض أصول الحكم وهو جهد منهم كذلك ، وعرفنا من بين هؤلاء عدة مصلحين يمكن متابعتهم ومتابعة جهودهم العامة فى مصادر شتى عبر العصور .

غير أن مجموعة كبيرة من الناس ممن تقود بحوثهم وجهودهم الفكرية إلى إصلاح البنية الفكرية نفسها لم يعالجوا بعد إطار إصلاح مناهج الفكر ، وأعنى بهم أولئك الذين يبحثون فى علوم اللغة ومناهج الاجتماع والتاريخ وإشكاليات عصر التدوين المختلفة وحتى أولئك الذين يبحثون فى إشكاليات مناهج العلوم المعاصرة بطريقة معرفية . ومن هنا تبدو وجاهة قولنا بضرورة (الاجتهاد الجماعى) لا كمفهوم يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطية الفردية بين الباحثين فكلٌ ميسر لما خلق له ، ولكن كمفهوم قائم على تكامل فروع البحث المعرفى ضمن الإطار الكلى لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية ، فالباحث اللغوى الذى ينفذ إلى دلالات النص ويراجع استخداماته فى مراحل تاريخية مختلفة يغنى جماعية الاجتهاد ويضيف إليها ، كما

يغنيها الباحث الآخر فى ثقافات المجتمعات الرعوية والزراعية جنبا إلى جنب مع المحقق التاريخى وحتى عالم الآثار حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقوام البائدة ، وقد رأينا أهمية تلك المساهمات التى قدمها كل من ابن بطوطة وابن خلدون .

« فالمنهجية » تفترض بمنطقها الكلى تعدد المباحث وتكاملها لتشخيص الواقع الموضوعى والتعمق فى دلالات النص ، واسترجاع المروث بطريقة تحليلية نقدية تستنطقه من داخله ، وعلى هذا النحو يأمل معهدنا « معهد العالمى للفكر الإسلامى » أن يكون قناة قادرة على ربط الجهود العلمية المتنوعة والمتعددة ، والتنسيق بينها لتؤدى ثمرة جماعية أولاً فى تحقيق توجه « إسلامية المعرفة » داخل الفروع العلمية المختلفة وانطلاقا من الوحى ، كأسلمة علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والعلوم الطبيعية . فهناك تأثير متبادل ، كما ذكرنا ، بين أسلمة هذه العلوم بالقرآن والسنة ، والدخول بها إلى القرآن فتستفيد العلوم من الوحى حلولاً لمشكلاتها ، ويحسن المتعاملون مع النص فهمه وإدراكه من خلال تلك الأبعاد المعرفية وملاحظاتها .

فإصلاح مناهج الفكر كمقدمة لتعليل الممارسات لا يقتصر بالضرورة على إعادة البحث فى ذات المنطلقات التى تناول بها الأوائل القرآن والسنة وضوابط الاجتهاد ، فالضوابط نفسها تختلف الآن اختلافا كبيرا بحكم تطور مناهج المعرفة وأدوات البحث المتعلقة بالطريقة الإدراكية للإنسان ، فثمة من يدرك الأمور فى تعددها ومن يدركها فى ثنائيتها المتقابلة ، ومن يدركها فى وحدتها الجامعة ، وثمة من يعالجها بالتفسير الوصفى وهناك من يعالجها بالتحليل المعرفى .

إن هذا « الاجتهاد الجماعى » المتسع لكل مركبات الواقع ومناهج المعرفة يقلص لدينا حالات الشعور بإمكانية الإصلاح عبر الجهود الاقتصادية فى واقع مركب وشديد التعقيد ، وإننا لنقولها صراحة أن تجاربنا - فى المعهد - المحدودة بعشر سنوات تقريبا على مستوى العمل الجماعى وفى الإطار الفكرى قد كشفت لنا بوضوح عمق الأزمة واتساعها وجعلتنا أكثر يقينا بضرورة الجماعية الواسعة فى الجهد والاجتهاد لتغيير الواقع الفكرى والثقافى وما بنى عليه سياسيا وفكريا واجتماعيا واقتصاديا وفى واقع محلى وإقليمى ودولى معقد ، وفى إطار حضارى عالمى متغير ؟ .

إن هذا البحث بالرغم من كل ما ذكرنا لا يعتبر بحثاً قد قال الكلمة الأخيرة فى مجال العلاقات الدولية من منظور إسلامى - كما ذكرنا من قبل - وخطوة فى هذا السبيل ، فإن أعمال التنظير تصطدم بعقبة منهجية واضحة تتمثل فى تباين الزمان بين حضارة تاريخية يعيش العالم الإسلامى فى بقاياها ، ولا يستثنى من ذلك سوى الجانب الروحى والأحوال الشخصية ومجموعة قيم أخلاقية تكمن فى البنية النفسية

للأفراد المجتمعات ، وبين حضارة فاعلة تتحكم فى النظم والعلاقات القائمة فى القرن العشرين ..

إن توضيح الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية فى العصر الحديث ضرورة شرعية ، فقد حدث انكسار فى نفسية الأمة وشرخ فى معنوياتها ، وهى تقرأ ما يكال ولقيمها وخاصة الجهاد من الاتهام ، وما يراد للإسلام من تحريف لمبادئه وعقائده وتمييع لأهدافه ليتقارب مع مفاهيم الغرب وإسرائيل ، ويتعايش مع الحالة المفروضة حتى ينتهى إلى الذوبان فى الحضارة الغربية ومركز العالمية ، ويخجل البعض من تدخل المسلمين فى القرون الأولى فى أوضاع الدول المتاخمة على ضوء محاكمة التدخل من المنظور الغربى للفروض ، ويتناسون أن العصر سمح للقوى الكبرى بالتدخل فى شئون الدول الصغرى بصورة سافرة وباسم القيم الأخلاقية والانسانية ، والأمم المتحدة وحقوق الإنسان ، والإسلام هو القوة الحضارية الوحيدة فى عالم الأمس فإذا تدخل لحماية حقوق الإنسان وحرية الاختيار فلم يعاب عليه ؟

إن الإسلام قد قبل مبدأ التعامل بالمثل ، وبالتالى فيمكنه الالتزام بالمبادئ والقرارات الدولية التى يشارك فى صياغتها ويتعهد بضمانها ضمن المجموعة الدولية .. إن المشروع البحثى فى التنظير للعلاقات الدولية من كتب السير والفقه والسياسة الشرعية وكتب الأموال لتحديد الرؤية الشرعية وتخليص ما هو منصوص عليه مما هو اجتهادى ولتميز الثابت من المتغير فالاجتهادى يخضع لظروفه التاريخية وللمصـــالح ولسد الذرائع ، وتوجد مرونة واسعة لاحتمال التعدد والتنوع .

أما التأريخ فهو يوضح الواقع العمليّ للعلاقات الدولية سواء كانالحاكم المسلم ينظر لموافقة من خلال الشرع أم من خلال مصالح الأمة – كما يراها – أو مصالحه الخاصة – تراجع مواقف ولاة دمشق مثلا خلال الحروب الصليبية .

ومن هنا فإن المشروع قد اصطدم بعقبة كأداة وهى عدم بلوغ مشروع إعادة كتابة التأريخ الإسلامى من منظور إسلامى مداه .. وهو خطوة أساسية كان ينبغى أن تسبق المشروعات الأخرى التى تستند إلى معطيات التأريخ الإسلامى ..

لقد عمل د . عماد خليل فى نطاق التطبيق لإعادة كتابة التأريخ الإسلامى ضمن دراسته عن الخليفة عمر بن عبد العزيز ودولة بنى أرتق كما عمل د . أكرم العمرى على تطبيق المنهج فى دراسته للسيرة النبوية – مجلدين – وعصر الخلافة الراشدة الحديثة – مجلد – ولا نعلم عن محاولات أخرى منهجية فى هذا الصدد ، ويبدو أنه من الضرورى من الدراسة الحديثة من العصر الأموى إلى العصر الحديث وتهيئة (الكوادر) الكفء ، وبعدد كبير لإنجاز المهمة .

ومدام الفراغ فى الدراسات التأريخية قائما فإن المقارنات والمفارقات المبنية على معطيات تاريخية لن تكون دقيقة ..

ومع كل العقبات المذكورة ، فإن المشروع البحثى التحليلى الذى بين أيدينا هو محاولة جادة للكشف عن معالم الطريق الملئ بالغابات الكثيفة التى تحجب الرؤيا الصحيحة ، وتزيد من تمزقنا النفسى والحضارى .

فلابد من مباركة هذا الجهد والدعاء للمشاركين فيه بالخير العميم ، فمن الواضح أنهم عانوا كثيرا من أمور عديدة حتى بلغوا هذه الغاية .

إن مشكلة الصياغة فى المشروع بارزة بوضوح ، فهى رغم تركيزها الشديد فى المعنى ، قد أخلت فى بعض الأحيان بالأساليب العربية فى تكوين الجملة ، وتأثرت بأساليب اللغة الإنكليزية والكتب المترجمة عنها ، وبالتالى فإن إعادة الصياغة فى المستقبل بأسلوب صحيح مناسبة جداً وينبغى - فى هذه الحالة -أن يجلس أستاذ باللغة العربية له أسلوب معاصر ملتزم بالعربية الفصحى ، إلى جانب اثنين من الأساتذة المشاركين فى المشروع ، لئلا تحيل الصياغة الجديدة (الفصيحة) المعنى المراد ؛ وتحيد به عن الدقة المطلوبة .

إن العطف على المضاف مراراً قبل ذكر المضاف إليه هو أبرز خلل فى أسلوب الصياغة العربية الحالية ، فضلاً عن مشكلا ت النحو والاشتقاق .. وهذه المشاكل المتعلقة بالصياغة لمشروعات حديثة سوف تواجه أعمال التحديث الأخرى .

إن مزايا - هذا المشروع البحثى - بفضل الله كبيرة والمآخذ عليه قابلة للعد والإحصاء ولذلك فإننا نرجو من كل من يطلع عليه أو على أجزاء منه من أهل العلم ويلحظ شيئا يستحق التصحيح أو التنبيه أن يوافينا به ليستفاد به فى طبعة قادمة إن شاء اله .

لقد حاول المشروع تطبيق الدعائم الستة لمشروع « إسلامية المعرفة » فبحث فى إطار « النظام المعرفى الإسلامى » ، وحاول تطبيق « منهجية إسلامية » ، وتعامل مع الكتاب الكريم باعتباره المصدر المنشئ للأحكام وتعامل مع السنة النبوية باعتبارها المصدر المبين فى إطار بناء منهج للتأسيس .

وتعامل مع التراث الإسلامى - كما تعامل مع التراث الغربى ، ولكن هذا التعامل على دقته لم يقدم لنا اجتهادات كان يمكن الوصول إليها ، لو تكاملت وتضافرت الأدوات الأخرى .

إن البحث قد حسم مشكلة « الأصل فى علاقات الأمة المسلمة بغيرها » وهى الإشكالية التى بقيت تؤرق العلماء والفقهاء قرونا بقيت مثار جدل بين الجمهور القائلين

بأن الأصل هو « الحرب والجهاد بمعنى القتال » والآخرين الذين قالوا بأن الأصل هو « السلام » وقرر البحث أن الأصل هو الدعوة . وقد كان في مقدور البحث أن يخطو خطوات اجتهادية أخرى .

لا شك إن البحث على أهميته واتساعه وكثرة إيجابياته لم يحسم كثيرا من الأمور الهامة مثل قضايا « الذمة والجزية » وهو أمر له أهميته في « إنهاء القتال أو حالة الحرب » بين الدولة المسلمة وغيرها فقوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتي يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (التوبة ٢٩) فهذه آية محكمة نزلت بعد فتح مكة ، وحددت نهاية القتال بإعطاء الجزية . فما هو الموقف في إطار العلاقات الدولية ؟ صحيح إن هذا السؤال أقرب إلى « القانون الدولي » منه إلى « العلاقات الدولية » لكن الحسم فيه تتوقف عليه كثير من القضايا في « العلاقات » .

الأمر الثاني الذي كنت أتمنى أن يحسم فيه مفهوم « الجهاد » والحسم في هذا المفهوم الهام ونحوها لابد أن يتم من داخل « البنائية القرآنية » فهو « تبيان لكل شئ » ثم من « منهاجية السنّة النبويّة الكلية » في الفهم والبيان والتطبيق فمفهوم « الجهاد » مفهوم عبقري كسائر مفاهيم القرآن يمتد ليغطي مساحة كبيرة جداً من المعاني والمحددات والوسائل والأدوات والمراتب والمستويات حتى ليكاد يزاحم الإيمان في اتساعه وشموله ، وإذا كان الإيمان بضع وسبعون شعبة كما في الحديث الشريف فإن شعب الجهاد تكاد لا تنزل عن ذلك كثيراً فهو يتسع قرآنيا ويتسع حتى يغمر السلوك الإنساني كله للأسرة والمجتمع والدولة والفرد . ويتضيق في بعض النصوص والمواقف حتى يصير مرادفا للقتال ولذلك كان « الجهاد » فريضة محكمة وسنة دائمة إلى يوم القيامة لا تخلو من جملة من أنواعه ومراتبه تمارسها مهما كانت الظروف ومهما تغيرت الأحوال وهو لا يتوقف على السلم ولا على الحرب ، إذ هو سارٍ وجارٍ في سائر الأحوال . إنه مفهوم متصل تمام الاتصال بمقاصد الشارع العليا ، أو القيم الحاكمة .

التوحيد ، العمران ، التزكية

فكل قصد ، أو نية ، أو فكر ، أو اعتقاد ، أو عمل ، أو قول ، أو تخطيط ، يصدر من أهله يستهدف تعزيز هذه القيم الحاكمة أو المقاصد العليا فهو « جهاد » ؛ ولذلك فإنه لا يندرج بأية حال في إطار قضايا الاستعلاء الذاتي لقوم أو دولة أو أمة أو حكومة أو جماعة سياسية . وبالتالي فإن سائر المقاصد الشرعية الأخرى المتفرعة عن هذه

المقاصد الحاكمة والمندرجة تحتها تتوقف فى وجودها أو تحقيقها ، أو تعزيزها أو حمايتها على نوع من أنواع الجهاد . والجدل التاريخى الذى دار ولا يزال دائراً حول ما هو الأصل فى العلاقات أهو الحرب أم السلام ، القتال أم السلم ؟ .

يبدو آنذاك - قليل الأهمية ؛ لأن كلا من الحرب والسلم حالات متداولة فى إطار « جدلية الحياة » كالصحة والمرض ، والجهاد يستوعب الحالتين ويتجاوزهما . والتزام الفقهاء بتحديد « الأصل » فى كل شئ التزام اقتضته الصناعة الفقهية فهو كالفرضية فى موقعها من البحث العلمى كمنطلق . وذلك فإن تحديد ما هو أصل وما هو غير أصل كان ينبغى أن يرتبط بالقيم الحاكمة ، والقيم المبنية عليها والمنبثقة منها . وكذلك المحددات المنهجية القرآنية : من « عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وختم النبوة وشرعية التخفيف والرحمة » . فالأرض من حيث كونها ميدانا لفعل العمران واحدة ، والبشر من حيث كونهم مستخلفين لتحقيق العمران أمة واحدة . ثم تنقسم الأرض من حيث كونها داراً إلى دار « إجابة » ودار « دعوة » وينقسم البشر من حيث موقفهم العمرانى ، وتوافر شروط العمران فيهم إلى « أمة إجابة » و« أمة دعوة » ويكون « الجهاد » آنذاك - هو ذلك التفاعل والجدل المستمر بين « الإجابة والدعوة » ، والحركة الدائمة بين الفريقين والدارين لتحقيق « القيم الحاكمة » ، و« المقاصد العليا » .

ولا أود أن أطيل الوقوف عند كثير مما كنت أتمنى أن تستوفيها البحوث ؛ لأن هذه البحوث بداية لاجتهادات علمية سيقوم بها المشاركون فى بحثنا هذا وغيرهم مستفدين من المواد الكبيرة والرصد المستقرئ لقضايا العلاقات الدولية فى الخبرة الإسلامية والخبرة الغربية كذلك .

لقد كان الباحثون وفى مقدمتهم مسؤلو المجموعات البحثية يتمتعون بكثير من الورع والحذر العلمى الذى جعل البعض منهم يقف عند معالم لا يتجاوزها ، وقد يتوقف عن تقديم اجتهادات لم تكن غائبة عنه ، لكن قواعد الالتزام والأمانة فى النقل فى مجال التاريخ والفقه والأصول والتفسير جعل الكثيرين منهكم يقفون عند حدود بلورة وتحليل ما ورد خوفاً من الاستبداد باجتهاد وقد لا يكون أحدهم قد اطمأن لاستيفائه ، بيد أن مما لا شك فيه أن هذا البحث سيكون مفتاحاً لاجتهادات كثيرة فى مجالات عدة إنه « بداية المجتهد فى العلاقات الدولية والقانون الدولى ونهاية المقصد » . كما أن استخلاص كتاب منهجى منه فى هذا العلم الهام من منظور « إسلامية المعرفة » صار أمرا ميسورا إن شاء الله . ولعل بعض الاساتذة الأفاضل من المشركين فى المشروع ينهض بهذا الغرض الكفائى ، ويرفع عن الأمة الحرج فى هذا المجال الهام ، وليكون

نموذجا فى غيره . ومشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يمثل أكبر مشروع بحثى قام به المعهد العالمى للفكر الإسلامى تلاه مشروع الاقتصاد الإسلامى الذى تم الانتهاء منه وطباعته .

وختاما فإننى لا أود أن يفوتنى شكر صاحب فكرته ومقترحها ألا وهو الأخ الدكتور نصر محمد عارف جزاه الله خيرا وبارك فيه ونفع بجهوده . فهو الذى اقترح على المعهد تشكيل الفريق البحثى والقيام بهذا البحث كما أنه يستحق الشكر مرة ثانية على جهوده المباركة خلال سنوات البحث الطويلة والتى كان الدكتور نصر فيها بمثابة جندى الإطفاء ، يطفئ الخلافات بين أعضاء الفريق ويقضى على ما ينشب بينهم نتيجة العناء من اختلافات تصل فى بعض الأحيان إلى حد التوقف عن الاستمرار فى البحث . وأشكره مرة ثالثة وأدعو له بالخير على قيامه والدكتورة نادية مصطفى والدكتور سيف عبد الفتاح لاستكمالهم كثيرا من النواقص التى تركها بعض الباحثين وراء ظهورهم لانشغالهم بأمور مستجدة أخرى أو بحوث جديدة . وأشكره رابعا لمبادرته الجريئة فى نشر هذه البحوث وتحمله وسائر الأخوة والأخوات معه فى مكتب القاهرة عناء إعداد هذا البحث المتميز للطباعة ونشره بهذا الشكل ليكون بين أيدى الباحثين فى حلته القشيبة ولئلا تضيع فيه حقوق معنوية يحرص المعهد على حفظها لأصحابها وما من شئ يحفظ الأثر العلمى لأصحابه ويصونه مثل النشر العام .

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان والتقدير للأستاذة الجريئة حورية مجاهد التى منحت المشروع والباحثين تأييدها ورعاية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة وذلك بإبرام الاتفاقية مع المعهد . أما الدكتورة نادية مصطفى - حفظها الله ورعاها - فإن الإنسان ليشعر بالعجز عن الإشادة بمناقبها وذكر ما تستحق من ثناء عاطر وشكر جزيل على قيادتها وريادتها للفريق البحثى طيلة سبع سنوات ، وجلدها وصبرها وتجاوزها لكثير من المشكلات ، سائلين العلى القدير أن يكثر من أمثالها فلقد قامت بالدور الذى لا ينهض به ويعبئه إلا من أعطوا للعلم مهجهم وعقولهم .

كذلك ينبغى توجيه عظيم الشكر إلى الباحثين الذين قاموا بهذا المشروع من الأساتذة الأفاضل المتميزين فى تخصصاتهم وأخص بالشكر الأستاذة الدكتورة ودودة بدران والأستاذ الدكتور أحمد عبد الونيس والأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح والأستاذة الدكتورة علا عبد العزيز والأستاذ الدكتور مصطفى منجود والاستاذ الدكتور عبد العزيز صقر وشكرى وتقديرى للهيئة الاستشارية التى مثلت مرجعا للباحثين وهم الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان الذى تعتبر رسالته الرائدة فى نظرية العلاقات الدولية فى الإسلام مرجعا أساسيا للباحثين فى هذا المجال كذلك الأستاذ الدكتور على جمعة محمد الذى تحمل عبء المستشار الشرعى طوال فترة إعداد هذا المشروع

والأستاذ قدم كل عون فى المسهمة فى التوجيه المتعلق بالتاريخ الإسلامى وشكرى الوفير للباحثين المساعدين الذين قاموا بدور أساسى فى جمع المادة العلمية للمشروع وهم الأستاذ ابراهيم البيومى والأستاذة احسان عبد العظيم والأستاذ أحمد عبد السلام والأستاذة تهانى عبلان والدكتور حامد عبد الماجد والأستاذ طارق السعيد والأستاذ عبد السلام نوير والأستاذ مجدى عيسى والأستاذ محمد عاشور والدكتور محي الدين محمد قاسم والأستاذ فوزى خليل والأستاذة ناهد عرنوس والأستاذ هاشم طه والأستاذة هبة رؤوف والأستاذ هشام جعفر ، فإلى جميع هؤلاء عظيم التقدير .

وختاما ندعو الله أن يفيد بهذ المشروع طلاب العلم وأن يجعله بداية لجهود علمية رصينة تفيد بناء علوم الأمة وتطورها إنه سميع قريب مجيب

المقدمة العامة
لمشروع العلاقات الدولية فى الإسلام

أ . د . نادية محمود مصطفي

المشرف العام ورئيس الفريق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾

ولقد عملنا ولعدة سنوات منذ مايو ١٩٨٧ ، ولقد رأى الله سبحانه وتعالى عملنا طوال هذه السنوات وهو شاهد عليه سبحانه . وكلما تحرك عملنا خطوة كان يتحقق أمامنا وتتجلى حكمة قول الله تعالى {وما أوتيتم من العلم إلا قليلا } . كذلك تأخرت رؤية " المؤمنين " واستفادتهم من نتائج هذا العمل . ويرجع هذا بدرجة هامة إلى طبيعة هذا العمل وخصائصه التى تولدت عنها صعاب متعددة الأبعاد . وكان يلزم إدارة هذه الصعاب حتى يخرج هذا العمل فى شكل ومضمون يستقيمان والجهود التى احاطته والغايات التى يسعى إليها .

والعمل المقصود هنا هو بحث جماعى أسفر عن إخراج عمل موسوعى فى مجال "العلاقات الدولية فى الإسلام " وذلك تحقيقاً لغاية كبرى وهى الاسهام فى تطوير منظور إسلامى لحقل العلاقات الدولية .

ولقد أقدم على الموضوع فريق من متخصصيٍ العلوم السياسية (بفروعها المختلفة) ، فاقتربوا منه وتفاعلوا مع موضوعات ومجالات بحثية تنبثق عن تخصصات علمية أخرى وذلك لإنجاز بحث جماعى بكل ما يعنيه هذا المسمى من معان محددة وبكل ما يترتب على ذلك من اجراءات وعمليات .

فالبحث الجماعى لم يعنْ لدينا مجرد القيام بعدة أبحاث بأقلام مختلفة فى جزئيات موضوع واحد على اختلاف المفاهيم والمناهج ، أى لم يعن لدينا اخراج "كتاب تحريري" ذى مقدمة تجمع بين عدة أبحاث ، ولكنه سعى لإخراج بحث موحد المنهج والرؤية والمنطلقات ، تتتابع موضوعاته وتتراكم قضاياه بصورة منهجية منظمة لتحقيق أهداف بحثية محددة . ومن هنا كان لابد وأن تبرز الصعوبات وخاصة مع موضوع مثل "العلاقات الدولية فى الإسلام" . ولقد بدأت هذه الصعوبات مع تبلور الفكرة والهدف، واستمرت ، ولو بأشكال متنوعة ، وحتى آخر سطر فى الصياغة من ناحية وآخر عملية من عمليات الإخراج الفنى من ناحية أخرى .

ومن هنا تبرز أمامنا أهمية خبرة تنفيذ هذا المشروع " لبحث جماعى " ونحو غاية محددة وهى الاسهام فى تطوير المنظورات الإسلامية للعلوم الاجتماعية . ومن ثم فإن التقديم لهذا المشروع لا يمكن أن يقتصر على أبعاد التقديم المعتادة : من أهداف ودوافع منهجية .... فهذه الأبعاد لا تنفصل عن طبيعة خبرة عملية البحث الجماعى طوال سنوات إعداد المشروع وتنفيذه . بل إن طبيعة هذه الأبعاد جاءت نتاج تطور هذه الخبرة.

وهى خبرة غنية لا تقدر السطور على وصفها بصورة كاملة وتوفيها حقها ولتحقق الاستفادة الكاملة منها . ومع ذلك فإن أهمية الغاية تستوجب المحاولة ، وذلك انطلاقاً من القناعة بأن أزمة الفكر الإسلامي ـ وهى أساس أزمة المجتمعات المسلمة ـ لن تجد سبيلها إلى الحل إلا بالأعمال البحثية الجماعية والتى يعكف عليها المؤمنون بأهمية تطوير "المنظور الإسلامي" وذلك لإنجاز دراسات مقارنة تراكمية للمشاكل والأهداف الراهنة من ناحية وللتصورات والاحتمالات المقبلة من ناحية أخرى ولكن انطلاقاً من قواعد ومبادئ الأصول الإسلامية وعلى ضوء مدلولات التراث الإسلامى وخبرة التاريخ الإسلامى . بعبارة أخرى الهدف المرجو من وراء مثل هذه البحوث الجماعية يجب أن يكون انجازاً يجمع بين حلقات ثلاث : ـ أصولية ، تراثية ـ تاريخية ، وراهنة فتتحقق له خصصيتا الكلية ـ الشمول و التكامل . ويعد مشروعنا نموذجاً على ذلك . إذن ماهى أولاً الدوافع من إجرائه ، وما هى أهدافه ومنطلقاته ؟

كذلك ماهى خصائص خبرة عملية البحث الجماعى التى أفرزت مخرجاته ؟

أولاً : الدوافع ، الأهداف والمنطلقات

كانت الدوافع والأهداف والمنطلقات الأساسية محددة بدرجة من الوضوح عند بداية تنفيذ المشروع أى عقب المرحلة التمهيدية لإعداده والتى استغرقت ستة أشهر (مايو ـ ديسمبر ١٩٨٧) . ولقد ساهمت العملية البحثية الجماعية ـ التى سيرد توضيح خبراتها ـ فى تعميق هذه الأبعاد الثلاثة وفى تحديد أدق للإشكاليات وكيفية إدارتها ، ومن ثم فإن المقدمة الحالية للمشروع تعكس نتائج خبرة هذه العملية .

ولقد تحددت دوافع وأهداف ومنطلقات دراسة " العلاقات الدولية فى الإسلام " على ضوء النظر فى " حالة " أو " وضع " أربعة مجالات معرفية وبحثية وهى :

علم العلاقات الدولية (المنظور الغربي) ، الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان " العلاقات الدولية فى الإسلام ، الفكر السياسى الإسلامى والتاريخ السياسى الإسلامى .

أولاً : الدوافع

لقد تشكلت دوافع دراسة الموضوع على ضوء نتائج النظر فى المجالين الأول والثانى المشار إليهما عالياً :

١ ـ حالة علم العلاقات الدولية :

بالرغم من أن ظاهرة العلاقات الدولية تعد ظاهرة قديمة إلا أن بداية تناولها كظاهرة متميزة فى نطاق " علم" أو نظام دراسى مستقل ترجع إلى ما بعد الحرب

العالمية الأولى. ولم يتحقق ازدهارها كعلم قائم بذاته إلا بعد الحرب العالمية الثانية . وجاء هذا التطور نتاج اسهام الفكر الغربى أساساً (الرأسمالى بصفة خاصة والاشتراكى إلى حد ما) .

وتمثل هذه الحالة أحد النماذج على التطابق بين مراكز الهيمنة الغربية وبين مراكز ومنابع الاتجاهات الفكرية والصياغات النظرية السائدة فى مرحلة محددة .

وبدون التطرق إلى مضمون واتجاهات التطور فى هذا المجال الدراسى فى هذا الموضع[1] ، يكفى الإشارة ـ على سبيل المثال وليس الحصر ـ إلى نماذج تبين مدى غياب أو تجاهل أو اهمال ـ الأبعاد المختلفة للخبرة الإسلامية وتقاليدها فى نطاق دراسات المنظور الغربى للعلاقات الدولية سواء على مستوى تاريخ العلاقات الدولية أو فلسفة العلاقات الدولية أو نظرية العلاقات الدولية .

فنجد أن الذى غلب على البحث والتدريس فى نطاق تاريخ العلاقات الدولية إنما ينصب على تاريخ العلاقات الأوربية منذ القرن السادس عشر الميلادي[2] .

كذلك فإن الاعتراف بأهمية البحث فى الجذور التاريخية الفكرية لما يسمى العلاقات الدولية قد قاد ـ على صعيد الفكر الغربى ـ إلى الاهتمام بما يسمى "فلسفة العلاقات الدولية"[3]. أى البحث عن الأفكار السياسية الكبرى فى العصور الفكرية القديمة والوسطى للحضارة الغربية أساساً ، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن أكثر المحاولات المعاصرة والحديثة التى بُذلت من أجل صياغات نظرية للعلاقات الدولية إنما تجد جذوراً وامتدادات فكرية فى الماضى كما أنها تأثرت بالقيم والظروف التاريخية والحقائق الواقعية التى عايشها فلاسفة ومفكرو العصور المختلفة للحضارة الغربية .

كذلك فإن الاهتمام بدراسة التطور التاريخى للنظم الدولية ـ كغاية فى حد ذاته ـ[4] أو لاختبار فروض نظرية فى نطاق نظرية النظام الدولى المستقاة من النظرية العامة للنظم اقتصرت على نطاق الخبرة الأوروبية وبدرجة أساسية منذ بداية القرن ١٨م[5] .

---

(١) انظر : دراسة د . ودودة بدران فى نفس الجزء .

(٢) انظر على سبيل المثال :

J . B . Duroselle : L' Histoite des relations Interationales de 1919 a nos jours .

– بيير رينوفان : تاريخ العلاقات الدولية (١٨١٥-١٩١٤) . تعريب جلال يحيى . دار المعارف ١٩٨٠

– هـ . أ . ل فيشر : تاريخ أوروبا فى العصر الحديث (١٧٨٩-١٩٥٠) تعريب : أحمد نجيب هاشم ، وديع الضبع . دار المعارف – الطبعة الثامنة ١٩٨٤ .

(٣) F . Parkinson : The Philosophy of Interational relations : a study in the history of thoudht . Sage Publications . London . 1976 .

(٤) William Coplin : An Introduction to International Politics 1980 . pp . 21 - 50 .

(٥) وحول نماذج الدراسات الغربية التى اهتمت بتحليل أنماط متتالية من النظم الدولية من واقع دراسة تاريخ العلاقات الدولية الأوروبية : انظر دراسة د . ودودة بدران فى نفس الجزء .

وترجع تلك الحالة إلى أن أوروبا قد مارست سيطرتها على العالم على مدى الثلاثة قرون الماضية . ولهذا فليس من الغريب أن يركز على خبرتها وتقاليدها المنظرون الذين ينتمون إلى حضارتها .

ولقد قدم أحد الرواد الغربيين في دراسة العلاقات الدولية(١) تبريره لهذا الوضع فيقول : "ولما كان من المستحيل أن نحيط بالتاريخ الانسانى في لمحة بصر .. .. فقد يكون من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث ، وهى اللحظة التى تتطابق مع مولد المجتمعات السياسية والتى أصبحت الدولة العصرية هى وريثها المباشر كنقطة انطلاق . ومن المؤكد أن اختيار القرن السادس عشر ينطوى على بعض التحكم سواء من حيث الزمان أو المكان . فقد شهدت العصور الأوروبية الوسيطة أنواعاً من المشكلات وأنماطاً من التنظيم " الدولى " تصلح لأن تشكل قاعدة للمقارنة بالتجارب اللاحقة .. .. وأخيراً فإن الاكتشافات الكبرى تحفز أوروبا ـ التى كانت تحت تأثير التهديد التركى منطوية على نفسها حتى ذلك الوقت – على أن تطرق سبيل الغزو الخارجى الذى سوف يغير وجه العالم . وفى الوقت نفسه فإن اختيار القرن السادس عشر هو بلا شك فى صالح أوربا ، وهو ما يفسح المجال أمام الاتهام بالمحورية أو المركزية الأثنية ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض ببساطة بأنه قد يكون من الأفضل تحديد المكان الذى نعرفه بدرجة من اليقين بدلاً من الادعاء بعالمية طموحة ولكن مفتعلة " . ويعد هذا التبرير للنطاق الزمنى والمكانى لأبعاد دراسة العلاقات الدولية (التاريخية ، الفلسفية ، التطبيقية) يشير هذا العالم الغربى إلى ما يلى "على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات المطلوبة لتحديد نسبية الأحكام والتوقعات كلما دعت الضرورة لذلك... " .

إذن هل أقدم خبراء الحضارات الأخرى ـ والإسلامية هى التى تعنينا هنا بالطبع ـ على هذه المهمة؟ إن متابعة الأدبيات المعاصرة المنشورة فى نطاق "علم العلاقات الدولية، نظرية العلاقات الدولية " وبأقلام متخصصيّ العلوم السياسية المسلمين وغير المسلمين العرب المعاصرين(٢) لا تخرج عن نطاق " المنظور الغربى لهذا المجال المعرفى "وتدور حول أبعاده المختلفة : تطور معالم ونطاق وموضوعات هذا الحقل الدراسى مع التطور فى النظام الدولى (التاريخ الدبلوماسى ، العوامل والقوى المحدِّدة للسلوك ،

---

(١) مارسيل ميرل : سوسيولوجيا العلاقات الدولية . ترجمة د . حسن نافعة . دار المستقبل العربى . القاهرة ١٩٨٦ . ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) انظر على سبيل المثال وليس الحصر : د . اسماعيل صبرى مقلد : نظريات السياسة الدولية (دراسة مقارنة – منشورات ذات السلاسل . الكويت . ١٩٨٧ .

– د . الحسان بو قنطار . العلاقات الدولية – دار توبقال للنشر . الدار البيضاء ، ١٩٨٥ .

– د . أحمد يوسف ، د . محمد زيادة ، : مقدمة فى العلاقات الدولية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٩ .

المظاهر الهيكلية والوظيفية) ؛ وحدات ومستويات تحليل العلاقات الدولية (نظرياً وتطبيقياً) ، المشكلات والقضايا الدولية المعاصرة ...

ودون إنكار اسهام هذه الجهود ـ عبر ما يقرب من القرن ـ فى بلورة علم العلاقات الدولية مستقل عن التاريخ والفلسفة والقانون الذى ولدت فى أرحامها دراسة ظاهرة العلاقات الدولية ؛ ودون انكار أهمية الموضوعات والمستويات التحليلية فى نطاق ما سُمّى بالتحليل الامبريقى للعلاقات الدولية فى شكلها المعاصر وفى نطاق علم مستقل ودون انكار جهود الأساتذة العرب فى نقل هذه الأبعاد للدارس وللباحث العربى يبقى بعد ذلك ضرورة وإلحاح التنبيه إلى عدة أمور : من ناحية ضرورة إحداث نوع من التوازن بين مكونات المواد التى يحصلها الطلاب فى الجامعات العربية الإسلامية . فتمتد ـ مثلاً دراسة تاريخ العلاقات الدولية إلى الفترة التى شهدت دوراً متميزاً للدولة الإسلامية فى التفاعلات الدولية .

ومن ناحية أخرى : ضرورة إحداث نوع من التوازن فى اهتمامات المتخصصين فى هذا المجال الدراسى على نحو يتفق وانتمائنا الاسلامى دون أن نفقد أثر التطور فى مجال العلم المعاصر . فيمتد مثلاً البحث فى الجذور الفكرية لعمليات التنظير إلى خبرة التقاليد الإسلامية ، كما يتحدد اطار مرجعى للتفاعلات والقيم الدولية ينبثق عن رؤية إسلامية. بعبارة أخرى يجب اهتمام متخصص العلوم السياسية المسلم بهذا المجال الدراسى على نحو يساهم فى بلورة منظور إسلامى للعلاقات الدولية بمستوياته المختلفة. وخاصة وأن هذا المجال الدراسى أى العلاقات الدولية قد حظى باهتمام أقلام إسلامية ولكن من غير المتخصصين فى العلوم السياسية . وهذا يقودنا إلى النقطة التالية .

٢–طبيعة الدراسات الإسلامية المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية في الإسلام[١]

يتضح من المراجعة العامة لبعض هذ الدراسات التى قدمها غير المتخصصين فى العلوم السياسية[٢] ما يلى :ـ

أنها دراسات حول القواعد التى تُقَنّن العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين فى زمن السلم والحرب والتى تنظمها أصول الشريعة الإسلامية . وهذه القواعد هى التى

---

(١) وهى الدراسات التى تم تصنيفها إلى جانب مصنفات أخرى عقب عملية توثيق المصادر العربية الإسلامية للمادة العلمية للمشروع (المصنفات الفرعية الأخرى تدور حول موضوعات متصلة مثل الحرب ، السلام ، الجهاد ، القومية ، الوحدة ، المعاهدات ، الأمة ، الدولة ، حقوق الإنسان ؛ التاريخ الإسلامى ، مشاكل ومنهاجية وقضايا الفكر السياسى الإسلامى والمذاهب الفقهية والفقه المقارن ، المصادر الأصلية لإنتاج بعض أعلام المسلمين من مؤرخين وفقهاء ومفسرين ومحدثين ، مصادر ثانوية معاصرة حول هذه الأعمال) .

(٢) ومن أمثلة هذه الدراسات : د . وهبة الزحيلى : العلاقات الدولية فى الإسلام . بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١
– د . خديجة أبو أتلة : الإسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب – دار المعارف ، ١٩٨٣ . ==

قام علماء وفقهاء الإسلام باستخراجها من القرآن والسنة . ولقد نقلتها هذه الدراسات المعاصرة عن الأدبيات التراثية الفقهية حول هذا الأمر .

هذا ولقد اهتمت هذه الدراسات المعاصرة بعدة أمور :

من ناحية : إبراز فضل الشريعة الإسلامية فى المبادرة بالعناية بأمر تنظيم العلاقات بين مختلف الجماعات حيث أن الحركة الفكرية فى هذا النطاق ظهرت ، أول ما ظهرت، لدى العلماء المسلمين ، أى فى الفقه الإسلامى .

ومن ناحية أخرى : التركيز على أبرز أحكام الشريعة الإسلامية فى هذا المجال كما هى مستمدة من الأصول عن طريق المقاييس التى يمكن بها استخراج الأحكام وذلك بمعرفة أدلة " الفقه الإسلامى " .

ومن ناحية ثالثة : الحرص على أبراز "دفاعية" الإسلام : حيث أن جمهور المسلمين الآن هو الذى يأخذ بالاتجاه القائل بأن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم فى الإسلام هو السلم . وينبثق هذا الاتجاه عن رؤية خاصة للتقسيم الشائع للعالم إلى دارين أو ثلاثة (دار سلم ، دار حرب ، دار عهد) . وهو التقسيم الذى لم يكن معروفاً أيام الرسول صلى الله عليه وسلم أو فى أيام الخلافة الراشدة وإنما وضعه الفقهاء فى عصر التدوين الفقهى عندما كثرت الحروب بين المسلمين والبلاد المجاورة . ولقد ظل هذا التقسيم ـ الذى استنبطه الفقهاء فى ظل واقع معين هو واقع القوة الإسلامية وامتداد الفتوح الإسلامية ـ شائعاً حتى سقوط الخلافة الإسلامية.

ومن الملاحظ، بصفة عامة ، أن الكتابات المعاصرة تحت عنوان العلاقات الدولية فى الإسلام لم تركز على أسباب ظهور واستمرار هذا التقسيم مع أن الأصل فى دعوة الإسلام هو العالمية وتوحيد البشرية فى ظل الشريعة الإسلامية ، أو على عرض الجدل بين الأسانيد الشرعية للمدرستين الأساسيتين : التى تقول إحداهما بأن العلاقات الدولية فى الإسلام أساسها القتال أو الأخرى التى تقول إن أساسها السلم ؛ أو تصنيف المعبرين عن كل منهما فى تاريخ الفقه الإسلامى وذلك فى صورة علمية منظمة

= – د . جعفر عبد السلام : قواعد العلاقات الدولية فى القانون الدولى وفى الشريعة الإسلامية ، مكتبة السلام العالمية ، ط ١ ، ١٩٨١ .

– نجيب الأرمنازى : الشرع الدولى فى الإسلام . القاهرة ، مطبعة بن زيدون ، ١٩٣٠ .

– د . مصطفى كمال وصفى : مدونة العلاقات الدولية فى الإسلام .

– د . اسماعيل أبو شريعة : نظرية الحرب فى الشريعة الإسلامية . الكويت ، ١٩٨١ .

– د . محمد رأفت عثمان : الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية فى الإسلام . القاهرة – دار الكتاب الجامعى ١٩٧٥ .

– الإمام محمد أبو زهرة . العلاقات الدولية فى الإسلام . القاهرة ، دار الفكر العربى ، ١٩٨٠ .

– د . محمد الصادق عفيفى : المجتمع الإسلامى والعلاقات الدولية – القاهرة – مكتبة الخانجى .

– د . محمد الصادق عفيفى : الإسلام والعلاقات الدولية – بيروت – دار اقرأ ، ١٩٨٦ .

جامعة تستطيع أن تجيب عن السؤال التالي : من الذى قال بأن أصل العلاقات الدولية للدولة الإسلامية هو الحرب ، ومتى برز هذا المنظور ومتى ساد . ولماذا ؟ والعكس صحيح .

ثانياً : الأهداف

يتسم المشروع بسمات واضحة تنبع من أهدافه : كيف ؟

فعلى ضوء الدوافع التى تبرزها الملاحظات السابقة يصبح السؤال الأساسي: ما هو المطلوب من الدراسة الحالية التى يقوم عليها متخصصون فى العلوم السياسية[1]، والذين يؤمنون بإحياء التراث المعرفى الإسلامى وبيان وضعه وإمكانيات اسهامه فى نطاق التخصصات المعاصرة من أجل تطوير منظور إسلامى لهذه التخصصات ؟ .

١ - في البداية يجدر القول إن لهذا السؤال مغزيين :

ومن ناحية : فهو لا يعنى إنكار اسهام كتابات غير المتخصصين فى العلوم السياسية ، أو إنكار ضرورة الاستعانة بها بعد هضم " الفقه الشرعى الدولى العام" وافرازه بلغة سياسية ، ولكن يعنى فى نفس الوقت أن هذه الاسهامات قد تمت لأغراض بحثية وتدريسية لا تتطابق بالضرورة مع نظائرها فى نطاق العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة . كمأنها ليست منطلقات كافية لهضم ونقد أبعاد المنظور الغربى للعلاقات الدولية على ضوء أبعاد المنظور الإسلامى ، فإن هذه الإسهامات ، وإن تعرضت لما يُسعى بـ" النظرية القيمية " أى لما يجب أن تكون عليه العلاقات الدولية فهذا لا يكفى لاستخراج مدلولات الخبرة الواقعية الإسلامية فى مجال العلاقات الدولية أو التقاليد الفكرية السياسية الإسلامية فى هذا المجال على نحو يمكن من إبرازها إلى جانب نظائرها فى نطاق المنظور الغربى لعلم العلاقات الدولية .

ومن ناحية أخرى : يعنى هذاالسؤال اعترافاً ـ صدر عن بعض أساتذة العلوم السياسية الذين أسهموا فى مجال الدراسات الإسلامية وخاصة أ د . حامد ربيع ـ بأنه لا يجب أن تقتصر دراسة العلوم السياسية على المنظورات الغربية التى تسود الآن

---

(١) يجدر الإشارة إلى إسهام متخصصى العلاقات الدولية أو النظرية السياسية من المسلمين فى تناول موضوع " العلاقات الدولية فى الإسلام " من زوايا مختلفة وخاصة تنظيرية عامة - مثل دراسة د . عبد الحميد أبو سليمان - أو تنظيرية للجهاد فى الإسلام - مثل دراسة د. عبد العزيز صقر . إلى جانب الإسهامات المتنوعة - أ . د . حامد ربيع التى لمست فى ثناياها قضايا العلاقات الدولية وسيتحدد إسهام هذه الأدبيات فى المدخل المنهاجى من المشروع " التطور التاريخى فى وضع الدولة الإسلامية فى النظام الدولى " .

هذا المجال المعرفي، ولكن يجب أن يتم إثراء العناصر اللازمة لإعداد المتخصصين فى العلوم السياسية بعناصر مستمدة من التراث الإسلامى ،كما يجب أن يتحقق تطعيم مناهج الدراسة بالتراث الإسلامى ولكن فى صورة متناسقة وليس تدريسه فى صورة منفصلة حتى لا يتحول الانحياز للثقافة الغربية إلى انحياز آخر ولكن هذه المرة للثقافة الإسلامية ـ ومن هنا يتضح مغزى وضرورة الاستعانة باسهامات الكتابات الشرعية الفقهية ، وكتابات التاريخ الإسلامى والفكر والفلسفة السياسية من أجل المساعدة فى بلورة منظور إسلامى للعلاقات الدولية .

٢- ولهذا كله تبرز أمامنا النقاط التالية :

أ- تعد دراسة القواعد الشرعية الإسلامية التى تنظم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية والتى عرضتها الاتجاهات والمذاهب الفقهية هدفاً هاماً للدراسة ولكن ليس الهدف الوحيد . فإذا كانت الدراسات المعاصرة ـ المشار إليها عالياً ـ قد ركزت ـ بحكم تخصص أقلامها فى القانون والشريعة الإسلامية ـ على هذه القواعد التى استخرجها الفقهاء من الأصول ، فإنها فى المقابل لم تركز على رؤى الفكر السياسى الإسلامى فى عصوره المتعاقبة ، سواء حول طبيعة الظاهرة التى تنظمها هذه القواعد أو حول التصور الإسلامى العام الذى تنطلق منه وترتكن إليه هذه القواعد . حيث أن معظم هذه الدراسات بحكم طبيعتها وأهدافها لاتنطلق من تصور أو اطار كلى محدد مسبقاً توظف لخدمته دراسة هذه القواعد ، أو يساعد على اختبار مجموعة من المقولات المطروحة .

بعبارة أخرى هناك فجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسة القواعد المنظمة لها فى زمن السلم والحرب لأن هناك فارقاً بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولى حيث أن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتنظير حول الأولى .

ب- وهنا يأتى دور المحلل السياسى الإسلامى ليحاول سد هذه الفجوة وذلك بتقديم تحليل ذى شقين : منهاجى ومضمونى . وفيما يتعلق بالمضمون فهو يجب أن يبرز فى تحليله جوانب أخرى إلى جانب القواعد الشرعية حتى يتميز المنظور السياسى الإسلامى عن الكتابات القائمة فى هذا المجال ـ حالياً ـ والتى تفتقد اللغة السياسية والتى لا تنتظم جزئياتها فى اطار كلى واحد لا قصوراً منها ولكن اتفاقاً مع طبيعة العلوم أو النظم الدراسية التى تنتمى إليها .

أما بالنسبة للناحية المنهجية فيقع التحليل على مستويين : مستوى المنظور العام ، ومستوى الأبعاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية (وستتضح أكثر العلاقة بين

هذين المستويين من واقع مجموعة المشكلات البحثية المحددة التى يدور حولها المشروع) كما سيرد ذكرها فى نهاية المقدمة .

والمقصود هنا بالمنظور العام : القضية الكبرى التى تحاول الدراسة التصدى لها ألا وهى: تحديد جوهر العلاقات الدولية فى التصور الإسلامى حتى يمكن تحديد الاطار المرجعى الكلى الذى يمكن أن توظف فى نطاقه دراسة القواعد والأحكام الشرعية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن المنطلق النظرى هو محاولة اكتشاف جوهر الرؤية الإسلامية للعالم وكيف أثرت على تشكيل وصياغة منطق التعامل الدولى فى التقاليد الإسلامية فى ظل ظروف تاريخية متطورة : هل جوهر التعامل الدولى فى المنظور الإسلامى كان علاقة تعاون وسلم أم كان علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم الغير المسلم ؟ . بعبارة أخرى ما هو الموقف الشرعى أو الحكم الشرعى بهذا الصدد حتى يمكن أن نقيس عليه ـ قرباً أو بعداً ـ تراث التقاليد الإسلامية (واقعاً وفكراً) ، أى حتى يمكن أن نقدر حجم الفجوة الفقهية ـ فى فترة محددة ـ بين أوضاع مستجدة للمسلمين وبين اجتهادات فقهية سابقة فى ظل واقع مختلف ؟. فهذا الجوهر وهذا الأصل الشرعى لا يجب أن يغيب عن الأذهان مهما تعددت واختلفت الاجتهادات الفقهية فى مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الدولة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها من الدول أو فى مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الفقه الإسلامى فى بعده الدولى .

وهنا تحضرنا مجموعات الأسئلة التالية التي تزيد إيضاح المقصود :

أولاً : إذا كانت أصول الإسلام (القرآن الكريم والسنة الشريفة) قد قدمت الأحكام والأسس العامة للإجابة عن السؤال السابق أى " هل جوهر التعامل الدولى فى الإسلام علاقة تعاون وسلم أم علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم غير المسلم ؟" فكيف جاءت إذن هذه الإجابة التى تعلو على كل زمان ومكان ؟ .

– كذلك كيف قدمت الاجتهادات الفقهية المتعاقبة إجابتها عن هذا السؤال أيضاً ؟ وما هى الاختلافات بين هذه الاتجاهات وما أسبابها؟.

– وكيف قدمت أيضاً الأفكار السياسية الإسلامية عبر مختلف عصور الفكر الإسلامى واجابتها عن نفس السؤال ؟

– وكيف كان واقع الممارسات الفعلية للعلاقات الدولية للمسلمين ؟ وما هى أنماطها ومحدداتها؟

ثانياً : وهل أختلفت الاجابة الفقهية ، والفكرية السياسية من عصر إلى عصر باختلاف درجة قوة وانتشار الدولة الإسلامية للخلافة عبر مراحل تطورها ؟ وهل تطورت أنماط واتجاهات الممارسات الدولية للمسلمين عبر مراحل تطور قوة الدولة

الإسلامية ؟ أى هل أثرت البيئة المحيطة (داخلياً وخارجياً) على روافد الانتاج النظرى للمسلمين حول هذه القضية ؟ .

– ومن ثم هل يمكن اكتشاف نوع من الارتباط بين التطور فى الاتجاهات الفقهية وفى اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى (حول هذه القضية) وبين التطور فى مراحل قوة الدولة الإسلامية ووحدتها وفتوحاتها ؟

وهكذا يمكن القول إنه بقدر ما يهدف المشروع إلى تحديد أبعاد المنظور الأصولى حول القضيّة الكبرى المشار إليها بقدر ما يهدف أيضاً إلى استكشاف الاتجاهات التحويلية أو التطورية فى الفكر السياسى الإسلامى حول هذه القضية واستكشاف العلاقة بين اتجاه هذا التطور وبين اتجاه التطور فى وضع الدولة الإسلامية فى النظام الدولى وأنماطه ومحدداته .

أما عن الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية فهى المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيماً كانت أو مستويات تحليلية . ولابد للباحث أن يتعرض لها خلال تعامله مع المصادر الأصولية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة سعياً وراء بناء المنظور الإسلامى للعلاقات الدولية . بعبارة اخرى المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التى تمثل جذوراً أو امتدادات تاريخية لعملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة . ومن أهم هذه الأبعاد :ـ

– الدولة : طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة ، القومية فى أصول الإسلام وفى التراث الفقهى . والتنظير حول هذه الأمور يساعد على الاجابة عن التساؤل التالى : ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجى للدولة الإسلامية ، أى هل يسمح المنظور الإسلامى باطلاق صفة " الدولية " على العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظراً للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتى تحمل مسؤلياتها هذه الدولة ؛ أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقاً من الأسس الاسلامية للعلاقات الانسانية والاجتماعية بين الجماعات البشرية المختلفة ؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك : هل هى علاقات دولية أم داخلية ؟ .

– معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية : هل هى فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولى ودرجة تجانس أعضائه (دول عظمى ، كبرى ، صغرى) غنية أو فقيرة ، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة ....) .

- ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التى تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات .

- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها ، وزن استخدام القوة المسلحة فى التعامل الدولى (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها هل الجهاد ونشر الدعوة أم حماية وتحقيق مصالح أخرى ؟) أسباب الصراع أو التنافس ، أسباب التحالف ، التسلط والهيمنة .

- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية ، الاقتصادية ، الدبلوماسية) .

- موضوعات وقضايا التعامل الدولى فى ظل الصراع أوالتعاون وفى أوقات السلم أو الحرب لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكرى فيه اختزال كبير لظاهرة الصراع وقصرها على جانب واحد .

- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات ، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع ؛ دور قائد أو ثانوى أو تابع فى النظام الدولى) .

وهنا تبرز قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلى للإسلام فى الداخل وفى العلائق الخارجية وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة . كما تبرز أيضاً قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التى انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكن فى ظل دولة خلافة واحدة أوأكثر وخاصة فى الفترات التى اهتزت فيها السلطة المركزية لهذه الدولة وكذلك فى الفترة التى أعقبت سقوطها حيث برزت التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى إذا كانت جذور التعددية السياسية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قد بدأت مبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة ثم أعقبها مولد الفرق السياسية والمذهبية المختلفة التى استغلت -بصورة متنوعة- الآراء والمواقف الدينية لخدمة أغراض سياسية ، فما العلاقة بين هذه الأطر الداخلية للخلافات الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجى ؟.

٣- إذن ما الغاية النهائية المقصودة من وراء تحقيق هذه الأهداف التحليلية الكبرى (المنظور العام) والصغرى (الابعاد النظرية الجزئية) ؟. هل تقديم نظرية سياسية إسلامية للعلاقات الدولية ؟ أم دراسة العلاقات الدولية فى الأصول ، وفى التاريخ الإسلامى ، وفى الفكر الإسلامى واستيعاب نتائج التحليل فى هذه المجالات الثلاثة والعلاقات بينها حتى يمكن التوصل إلى تقديم إطار نظرى إسلامى عن العلاقات

الدولية؟. وحيث أن النظرية لا تتحقق دفعة واحدة ولكن تقتضي تدرجاً وتراكماً منهجياً وموضوعياً منظماً فإن غاية المشروع تنصب على دراسة المجالات الثلاثة المحددة عالياً كمنطلق وقاعدة لبناء نظرى متكامل وعميق. ففى البداية يجدر تقديم رؤية كلية متكاملة للأبعاد الثلاثة الأساسية للظاهرة الدولية ، الأصولية ، والتاريخية والفكرية . وهى الأبعاد التى اقتصرت الدراسات السابقة - فى مجالات دراسية مختلفة - على الاقتراب من كل منها على الانفراد وفى أطر جزئية وهو الوضع الذى ما كان ليساعد على تقديم فهم متكامل للعلاقة بين أصل الإسلام وبين خبرة الممارسة التاريخية وبين نماذج الفكر الإسلامى . ولابد من هذا الفهم المسبق حتى يمكن افراز تأصيل نظرى يكون بمثابة المنطلق الصحيح لدراسة فقه الواقع المعاصر .

وهكذا نصل - على ضوء تحديد هذه الأهداف وهذه الغاية- إلى القول إن هذا المشروع البحثى يتسم بسمة هامة وهى "الخصوصية" . فهو مشروع غير مسبوق - كما وصفه أ.د. طه العلوانى فى خطابه الموجه لافتتاح ندوة نوفمبر ١٩٨٩حول خبرة المشروع بعد عامين من بدايته. فهو يعد نموذجاً تجريبياً حول مدى إمكانية دراسة علم بأبعاده المتكاملة من منظور إسلامى ، فضلاً عن أنه ينطلق من محاولة تقديم فهم شامل ومتكامل لكيفية تحقيق إسلامية العلوم الاجتماعية . إذ لا يقف عند محاولة نقد الأدبيات الغربية فيما يخالف الشريعة الإسلامية ، كما لا يقتصر على النقل الحرفى من كتب الفقه إنما يسعى هذا المشروع إلى استنطاق الإسلام قرآناً وسنة (كنسق أصولى قياسي) وخبرة واقعية وفكراً مطروحاً حول الظاهرة الدولية فى العصور الإسلامية المتتالية ، ولكن لابد وأن يكون هذا السعى غير منفصل عن الواقع المعاصر بمعطياته المختلفة ، ولكن تتطلب هذه المعطيات بدورها فقهاً متجدداً . وهذا الأخير لا يمكن تطويره قبل أن نتمكن من فقه الشرع وفقه التنزيل . ولهذا فإن المشروع وإن كان لا ينطلق من أولويات الواقع وقضاياه إلا أنها لا تغيب عن وعيه .

ثالثاً : المنطلقات : التقسيم ، المشاكل المنهاجية والبحثية :-

١- ينطلق هذا المشروع من الاعتراف بضرورة التمييز بين منظور الأصول الإسلامية من القرآن والسنة وبين منظورات المسلمين والتى ظهرت فى أزمان متعاقبة والتى تحقق حول بعضها إجماع وواجه البعض الآخر منها تأييداً أو معارضة من جانب من عاصرها أو من جاء من بعدها . بعبارة أخرى ندرك التمييز بين المبادئ والأسس الإسلامية فى الأصول وبين الاجتهادات الفقهية كما ندرك ضرورة حسن فهم الأصول والمقارنة بين الاتجاهات الفقهية بأمانة والنظر بإمعان فى خبرات التاريخ السياسى للإسلام وذلك كله حتى تتحدد رؤية الفريق البحثى حول أصل العلاقة بين

المسلمين وغيرهم فى الإسلام . ولقد تحددت كالآتي: الأصل يتمثل فى "الدعوة" على أساس أن القتال أو السلم ليسا إلا أشكالاً للعلاقة وأدوات لها .

٢- وواجه الفريق مجموعات من المشاكل المنهاجية تتلخص كالآتى :

أ- مشاكل تتصل بطبيعة تخصص القائمين على المشروع ومدى تسلحهم بأدوات المنهج الإسلامى وصعوبات هذه العملية، ومن ثم الفجوة القائمة بين الفقيه المعاصر وبين عالم السياسة . وتنتج هذه المشاكل من عدة أبعاد:

من ناحية : طبيعة تناول الفقيه أو الفيلسوف الإسلامى لموضوعات السياسة نظراً للطبيعة الشاملة لثقافته ولانتاجه فى وقت لم تكن قد تحددت فيه بعد الفواصل بين العلوم الدينية والعلوم المدنية أو فيما بين العلوم الاجتماعية .

ومن ناحية أخرى : وبعد أن تعددت التخصصات فى المجالات المعرفية المختلفة أضحى للفقيه المعاصر معنى محدداً لا يتجاوز دارس العلوم الشرعية ولا يتعداه إلى فروع المعرفة الإنسانية والعملية المختلفة. وفي نفس الوقت برز اتجاه كبير بين الباحثين السياسيين المعاصرين يهتم بالبحث والتنقيب في الأصول وفي التراث لأغراض بحثية وحركية سياسية مختلفة .

وهؤلاء الباحثون - كما يقول أ.د. حامد ربيع - يعرفون العصر واحتياجاته ودرسوا السياسة ومتغيراتها (ولو من منطلق اسهامات المنظور الغربي) ولكنهم لا يعرفون شيئاً عن الفقه وأصوله أو عن التراث الفكري والفلسفي والتاريخي الإسلامي ، ومن ثم يمكن حل هذه المشكلة في الاعتراف بضرورة عدم قطع الجسور بين الباحث السياسي المعاصر وبين الفقيه حتى يمكن عبور الفجوة القائمة بين الطرفين . وهذا الأمر ضروري حتى تتحقق فاعلية عملية احياء التعامل مع التراث في مجال العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية - التي نحن بصددها - في سبيل بلورة منظور إسلامي لهذا المجال المعرفي ويمكن أن يتحقق عبور هذه الفجوة بخلق قنوات للتعاون بين الباحث السياسي وبين المتخصص الشرعي المعاصر . وإذا كان هدف الباحث السياسي من التعامل مع المادة العلمية الإسلامية (فكراً وفقهاً وفلسفة وتاريخاً) هو احياء المعرفة بالتراث في الجماعة البحثية التي ينتمي إليها والاستعانة به لتطعيم مناهج البحث والتدريس كسبيل لتحقيق العمق الذاتي والتخفيف من غلو أو سيادة المنظور الغربي (إن لم يكن استبداله) فهنا تتعدد أبعاد دور المتخصص الشرعي : ابتداء من توضيح مصطلحات لغة التراث ، انتقالاً إلى المساعدة في حصر وتصنيف أهم مصادر التراث (الفقهي ، الفلسفي ، التاريخي) المتعلقة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالقضية موضع البحث ؛ ووصولاً إلى المساعدة في التمييز بين المصادر الإسلامية الملتزمة وغيرها . فضلاً بالطبع -وهو الأهم- على ضبط شرعية المشروع .

ب- مشاكل تتصل بحدود مضمون كل من أجزاء المشروع ومصادر كل منها وكيفية توظيف هذه المصادر بصورة منظمة لتحقيق الأهداف الكبرى للمشروع .

فمثلاً تتم دراسة المنظور الأصولي بالرجوع أساساً إلى كتب التفاسير والأحاديث وكتب الفقه (إلى جانب الأدبيات الثانوية) وتصبح المهمة الأساسية هى استخلاص أهم الاتجاهات فى فقه التفاسير وفقه السنة بصدد القضية الكبرى فى دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامى : بدءا بتحديد أساس هذه العلاقات ومرورا بتوضيح اشكالها سلماً أو حرباً وانتهاء ببيان المبادئ والقواعد التى تحكم وتضبط هذه الأشكال فى كل مرحلة من مراحل الدعوة الإسلامية وقيام الدولة الإسلامية .

وفى نفس الوقت تتم دراسة المنظورالفكرى السياسى بالرجوع إلى أدبيات التراث السياسى الإسلامى لدراسة الأراء الفكرية لاستخلاص أبعاد هذا المنظور وتطوراته أى لاستخلاص التيارات الفكرية التى يتميز بينها مفكرو المسلمين بالنسبة لقضايا وموضوعات العلاقات الدولية موضع الأهتمام وبناء عليه نجد أن كل من الجزئين الأصولى والفكرى سيستعينان بالمصادر الفقهية على النحو الذى يخدم هدفها البحثى الأساسى فإذا كان دارسو المنظور الأصولي - من أعضاء الفريق البحثى - سيسترشدون بالمصادر الفقهية لاحكام عملية التنظير الأصولية من التفاسير وكتب الحديث فإن دراسى المنظور الفكرى سيتعاملون معها بالقدر الذي يساعد على بيان التطور فى الاتجاهات الفقهية نحو قضية أصل العلاقة ، وسيتضح من المداخل المنهاجية لمستويات المشروع الثلاثة المشاكل التى واجهت تعامل متخصص السياسة مع هذه المصادر وكيفية إدارتها ومن هذه المشاكل على سبيل المثال : معايير اختيار التفاسير وكتب الأحاديث ، اشكاليات تحديد مصادر الفكر المباشر وغير المباشر حول الموضوع ، اسلوب التعامل مع هذه المصادر الاصلية وغيرها من المصادر الثانوية على النحو الذى يحقق التسلسل التالى : الرصد والتصنيف والنقد التراكمى المقارن .

جـ- مشاكل تتصل بتوظيف دراسة الرؤى الغربية عن التصور الإسلامى للعلاقات الدولية أو المنظورات الغربية لعلم العلاقات الدولية .

فمن ناحية : فإن أهداف المشروع تقودنا بصورة أو بأخرى إلى البحث فى هذه الرؤى ولن يتحقق بالطبع هذا البحث فى جزئية مستقلة ولكن فى ثنايا اجزاء المشروع وخاصة فى غمار دراسة التاريخ الإسلامى والفكر الإسلامى .

وبعبارة أخرى إذا كان استعراضنا "لحالة علم العلاقات الدولية" ، التي مثلت أحد دوافع دراسة موضوع العلاقات الدولية في الإسلام ، قد أبرزت لنا اهمال وتجاهل المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية للمصادرالإسلامية المختلفة فإن ذلك لا يعني أن

دراسات استشراقية -ولكن في مجالات معرفية أخرى - لن تخدم بصورة أو بأخرى أهداف دراستنا ، فلقد تناولت العلاقات الدولية في الإسلام كجزء من نطاق مجالهم المعرفي (تاريخ ، فلسفة ...) وليس كموضوع مستقل .

ومن ثم فإن هذا النمط من الأدبيات الغربية ، وإن كان لا يعد مصدراً أساسياً للبحث في أبعاد المنظور الإسلامي حيث أن المشروع ينطلق أساساً من الأصول والمصادر الفكرية الإسلامية ، إلا أنها تعد مصدراً ثانوياً مكملاً وستعرض المقدمات المنهاجية لأجزاء المشروع للمشاكل التي يفرضها توظيف هذه الأدبيات وكيفية اداراتها.

ومن ناحية أخرى : بالرغم من أن المشروع لا ينطلق أساساً من انتقاد المنظورات الغربية المعاصرة كنقطة بداية إلا أنه لا يسقط أو يرفض ما حققته هذه المنظورات في مجال الدراسة العلمية للعلاقات الدولية . ولهذا فهو ينطلق من تحديد وضع المشروع بين أبعاد دراسة المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية (وهذا هو هدف الدراسة الأولى في الجزء الأول) وذلك لتوضيح قيمة الإضافة العلمية التي سيحققها هذا المشروع من ناحية ولتقديم تحديد دقيق وواضح لمفهوم العلاقات الدولية وأبعاد دراستها التي نبحث عن منظور الإسلام حولها من ناحية أخرى . كذلك فإن الاهتمام بصياغة رؤية إسلامية متجددة للعلاقات الدولية تسد الفجوة بين مستجدات الواقع وبين رؤى إسلامية سابقة إنما يفترض محاولة تحديد بعض الخطوط الأساسية لرؤية جديدة تكون نتاج النقد والتطعيم بين الاسهامات التنظيرية ذات الأصول الإسلامية وبين نظائرها الغربية المعاصرة. وإن صدق هذا الهدف بالنسبة لمستوى التحليل التنظيري الفرعي أو الجزئي (السابق الاشارة إليه) فإنه لا يصدق تماماً بالنسبة للاطار المرجعي الأصولي ، ومن هنا يصبح من الضروري- ودون الادعاء بالقدرة على عرض كل اسهامات المنظور الغربي للنقد من منظور إسلامي - فهذا مجال دراسة مستقلة - تحديد أو اختيار بعض المفاهيم الأساسية التي صيغت حولها جهود تنظيرية مختلفة مثل القوة، المصلحة القومية ، السيادة ، الصراع ، الاندماج ، الحرب ، الأحلاف ، القوى المحركة لعلاقات الدول، وذلك للمقارنة بينها وبين نظائرها في المنظور الإسلامي والتي ستبرز لنا سواء من نتائج دراسة أجزاء التاريخ أو الفكر والتي ستسجلها خاتمة كل من هذين المجالين.

٣- يمكن من ثنايا العرض السابق كله تلخيص أهم المشاكل البحثية التي يطرحها هذا المشروع على النحو التالي :

أ- تضم دراسة العلاقات الدولية في الإسلام في طياتها ثلاثة مستويات تحليلية : العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية ، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي ،

العلاقات الدولية في المصادر الفكرية السياسية . ويهدف المشروع إلى توظيف دراسة هذه الموضوعات دراسة منظمة علمية من أجل تقديم " منظور إسلامي للعلاقات الدولية : بين الأصول الإسلامية والتاريخ الإسلامي والنماذج الفكرية السياسية الإسلامية " .

ب- التمييز بين المنظور العام للقضية الكبرى وبين ما يرتبط به وينبثق عنه من تنظيرات حول أبعاد الموضوع المختلفة والتي تتلخص في المحاور الكبرى التالية : توجه الدولة الإسلامية (أهدافها ودوافعها) ؛ أبعاد سلوكها (تجاه من وحول ماذا : أي أدوات ومجالات وموضوعات التعامل بين الدولة الإسلامية والعالم المحيط) ، العوامل والقوى المفسرة لنتائج هذا السلوك (وخاصة العلاقة بين العوامل المادية والسياسية والعقيدية.

ج- التمييز بين أبعاد التنظير القانوني (أى القواعد والأحكام الشرعية)، وبين أبعاد التنظير السياسي (أسس وأنماط التفاعلات والعوامل والأسباب المفسرة) فإذا كان التنظير القانوني يوضح القواعد التي تحكم ما يجب أن تكون عليه الظاهرة، فإن التنظير السياسي يحاول أن يحلل طبيعتها ويفسرها كما حدثت . ومن هنا أهمية استكشاف نمط التطور في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي وآثاره بالنسبة للتطور في التيارات الفكرية .

د- استكشاف نمط التطور في منظور المسلمين أي بين اتجاهات منظور الأصول وفي المنظور الفكري السياسي عبر المراحل المتتالية من تطور دول الخلافة الإسلامية وذلك في ظل التطور في المعطيات الداخلية والدولية المحيطة .

هـ- درجة ونمط الاختلاف بين المنظور الأصولي والمنظور الفكري السياسي ، وتتعدد محاور تحديد هذه الاختلافات وهنا تبرز لنا مجموعة الأسئلة التالية :

من ناحية : هل تبلور اسهام المنظور الأصولي للعلاقات الدولية خلال الطور الأول من التشريع أي طور الإمامة المذهبية ؟ وهل غلب عليه التقليد ثم الجمود بعد ذلك بالرغم من تزايد التحديات الخارجية للدولة الإسلامية؟.

من ناحية أخرى : هل حظيت العلاقات بين الجماعات الإنسانية والأمم والدول بنفس قدر ونمط اهتمام كل من الفقيه والمفكر ؟ وما تأثير شكل العالم الخارجي وسلوك الدولة الإسلامية تجاهه (فتوح وانتشار) او التهديدات النابعة من الهجمات المضادة : (الصليبيين والاستعمار الأوروبي التقليدي ثم الحديث) على إبراز درجة أكبر من الاهتمام الفقهي أوالفكر السياسي بهذا الموضوع ، بل وعلى طبيعة الموضوع ذاته

(جوهر العلاقة بين المسلمين وغيرهم هل الحرب أم السلام ؟) . ومن ناحية أخرى: هل اختلف محور مضمون كل من المنظورين الأصولي والفكري السياسي ؟ أي هل اقتصر الأول على تقديم نظرية قانونية للعلاقات الدولية أي على تقنين قواعد الحرب والسلام وعلى أحكام الجهاد وعلى الضوابط الشرعية للعلاقة بين دار السلام ودار الحرب؟ وهل سيقدم الثاني (إن وجد متميزاً عن الأول) تنظيراً أساسياً لأبعاد الظاهرة الدولية (وحداتها ، أسس ومبادئ وأدوات إدارتها ، أسباب صعود الدول وسقوطها) وخصائصها عبر مراحل تطور الدولة الإسلامية والعالم من حولها؟ ٠بعبارة أخرى ما هي خصائص منهج دراسة العلاقات الدولية في منظور المسلمين هل انصب أساساً في نطاق المنهجية الفقهية الشرعية أم يقدم اسهامات تمثل جذوراً فكرية في عملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية ؟ ٠

و- محاولة اكتشاف درجة ابتعاد أو اقتراب الأنماط السلوكية للدولة الإسلامية من ناحية والأفكار السياسية الإسلامية الكبرى من ناحية أخرى عن اسس وقواعد منظور الأصول ومدى ارتباط هذا الابتعاد أو الاقتراب ولتطور فيه بطبيعة الخصائص المجتمعية السائدة في كل مرحلة٠ ويحيط بهذه المحاولة صعوبات هامة ترتبط بالمعايير التي يمكن على أساسها الحكم على وتقييم تيارات الأفكار السياسية الإسلامية بمدى اقترابها أو بعدها عن منظور الاصول الإسلامية . أليس هذا المنظور الأصولي الإسلامي هو نتاج جهود بشرية أيضاً في التعامل مع أصول الإسلام ، ولو أنه نتاج مضبوط بقواعد أصولية ٠ كذلك فإن هذا التقييم إنما يجب أن ينصب ليس على المنظورات أو التيارات أو الاتجاهات الكبرى – ولكن على قضايا ووقائع محددة الزمان والمكان ٠ وهنا تثور قضية "الفتاوى" وليس الأحكام أو السنن أو الأسس الثابتة٠ونظراً لهذه الصعوبات فإن المدخل المنهاجي لأجزاء التاريخ يحدد ضوابط النظر في العلاقة بين مخرجات المنظور الأصولي وبين الممارسات التاريخية في نطاق هذا المشروع .

ومن ثم يصبح السؤال الأكثر منطقية هو ما درجة الاختلاف – وأسبابها – بين الاجتهادات الفقهية وبين التصورات السياسية أو فيما بين الاجتهادات الفقهية في العصور المختلفة ، وفيما بين التصورات السياسية في هذه العصور أيضاً ؟ .

خلاصة القول : فعلى ضوء عرض الأبعاد الثلاثة السابقة : دوافع وأهداف ومنطلقات المشروع يمكن القول إن هدف المشروع هو اخراج منتج تحت عنوان : "العلاقات الدولية : بين الأصول الإسلامية وبين خبرة٠ التاريخ الإسلامي وبين النماذج الفكرية السياسية الإسلامية"٠ ويتكون ذلك المنتج من ١٤ جزاء .

ثانياً : خبرة عملية البحث الجماعي : السبل ، المحددات ، الصعاب : نحو رؤية مشتركة وتنسيق منهجي

كان للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، متمثلاً في رئاسته أ.د. طه جابر العلواني ، فضل المبادرة بتكليف أ.د. نادية محمود مصطفى في مايو ١٩٨٧ باعداد مخطط مشروع بحث جماعي عن "العلاقات الدولية في الإسلام" . ولذا كانت البداية مع مخطط أولى أعدته د. نادية في مايو ١٩٨٧ ثم تكون الفريق البحثي من مجموعة من الباحثين الأساسيين والباحثين المساعدين من أعضاء هيئة التدريس وخريجي قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة ، وبدأت سلسلة من الاجتماعات التمهيدية والتحضيرية لمدة مايقرب من الشهور الستة وذلك لاعداد الخطة التفصيلية للمضمون ولكيفية التنفيذ. وبناء على هذه الخطه انقسم الفريق البحثي إلى مجموعتين أو فريقين أساسيين تولى كل منهما مهامه البحثية منذ يناير ١٩٨٨ وعبر مرحلتين زمنيتين استغرقت كل منها سنتين حتى انتهت أعمال البحث السابقة على الصياغة النهائية بعد ٥ سنوات من بداية التنفيذ . كما استغرقت الصياغة نفسها وما تلاها من خطوات – كما سنرى – ما يربو على السنوات الأربع ..!

إذن كيف تطورت خبرة عملية البحث الجماعي وكيف انعكست على تخطيط وتنفيذ المشروع من ناحية ؟ وما هي المشاكل التي واجهت هذه العملية وما الدروس المستفادة منها ؟ نحاول الاجابة في النقاط التالية :

١- تبين المقارنة بين نص المخطط الأولي للمشروع وبين الشكل النهائي لمخرجاته درجة هامه من التطور في التفكير وفي التخطيط للتنفيذ . فلقد كانت نقطة البداية كما بادر بها المعهد في تكليفه د. نادية محدودة النطاق والهدف ألا وهو اخراج كتاب "تعليمي" يقدم منظوراً إسلامياً للعلاقات الدولية " . كما كانت نقطة البداية في المخطط الأولي هو تقديم هذا المنظور على ضوء استيعاب منظور الأصول والتراث الفكري أولاً (مرحلة أولى) ثم يأتي دور مدلولات الخبرة التاريخية والقضايا المعاصرة للعالم الإسلامي (في مرحلة ثانية) . ولكن وعبر امتداد العملية البحثية والتطوير في أهداف وإشكاليات وافتراضات المشروع ومنطلقاته وصلنا إلى المخرجات الحالية – والسابق تحديدها . ولقد كان هذا التطور نتاجاً لتطور هام في الاقتراب من روافد الموضوع خلال مراحل تنفيذ المشروع وخاصة العامين الأولين : كيف ؟ .

لم يكن تقديم منظور إسلامي للعلاقات الدولية في كتاب منهجي بواسطة متخصصي علوم سياسية ليتم بدون الغوص والتعمق في روافد متعددة تنتمي إلى تخصصات مختلفة. ومن هنا وعلى ضوء طبيعة الجهود التوثيقية والتحليلية والمقارنة في أدبيات الأصول ، والفقه ، والفكر والتاريخ الإسلامي (الأولية منها والثانوية ،

العربية منها والأجنبية) المتصلة بموضوع البحث ، وعلى ضوء ما واجه هذه الجهود من مشاكل اتضح للفريق البحثي في مجموعه أهمية وضرورة الاقتراب المنهجي المنظم من هذه المجالات لاستخلاص مدلولاتها التراكمية بالنسبة لدراسة " العلاقات الدولية في الإسلام" من ناحية وذلك بعد تسجيل الخبرات المنهجية التي اكتسبها متخصص العلوم السياسية خلال الاقتراب من هذه المجالات من ناحية أخرى .

والإسلام يفهم هنا باعتباره أصولاً ثابتة ، خبرة تاريخية ، وتراثاً فكرياً . ولهذا اتسع الهدف ليتجسد في البحث الجماعي في هذه الروافد الثلاثة الكبرى على ضوء اعادة تشكيل منطلقات العملية البحثية ومسارها . ومن ثم فإن التطوير الأساسي في مخرجات المشروع قد انصب على ثلاثة أمور أساسية من ناحية وضع دراسة الخبرة التاريخية ودورها في جزء مستقل في الهيكل العام للمشروع . فبعد أن كان الرجوع إليها وسيلة لتحديد خصائص الأطر الداخلية والخارجية للمفكرين في العصور الإسلامية المتتالية اتضح مدى عمق وأهمية أفراد جزء خاص لهذه الخبرة يهدف إلى دراسة أنماط التطور في تفاعلات النظام الدولي الإسلامي : فلقد كان الرجوع إلى التاريخ الإسلامي (في مصادره الأولية والثانوية) من خلال منظار التحليل السياسي عملية متميزة منهاجياً وموضوعياً . ولذا استوجبت من نظر الفريق البحثي أن يفرد لها جزءاً خاصاً يترجم أهميتها وحيويتها وكيفية توظيفها في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي. ومن ناحية أخرى: لم يمتد الانجاز إلى القضايا المعاصرة للعالم الإسلامي وذلك انطلاقاً من أننا نعيش مرحلة تحولية هامة في النظام الدولي برمته وفي أوضاع المسلمين بصفة خاصة وهو الأمر الذي يفترض متابعة دقيقة على أن تصبح بعد ذلك مجالاً لجزء مكمل ينطلق من استيعاب مدلولات نتائج أجزاء المشروع بل ويستند إليها . ومن ناحية ثالثة : جاء الاتفاق على المداخل المنهاجية للمستويات الثلاثة (الأصول ، التاريخ والفكر) إلى جانب مدخل منهاجي عام للمشروع ككل .

٢- ولقد انقسمت العملية البحثية بين فريقين أساسين : فريق المنظور الأصولي وفريق المنظور التاريخي ، والفكرى . ولقد انقسم كل من الفريقين بدوره إلى جماعات بحثية فرعيـــة وفقاً لموضوعات كل مستوى وأقسامه. فانقسم الفريق الأول إلى أربع : القيم ، الدولة ، العلاقات في وقت السلم ، العلاقات في وقت الحرب . كما انقسم الفريق الثاني إلى ثلاث جماعات فرعية : العصران الأموي والعباسي ، العصران المملوكي والعثماني ، عصر ما بعد سقوط الخلافة على أن يتم الفريق انجاز صياغة جزء التاريخ في نفس الوقت الذي تجري فيه عمليه جمع مادة جزء الفكر . وبقدر ما كان لهذا الازدواج المتعاقب في مهمة الفريق الثاني - بجماعاته الفرعية الثلاث - من مبررات علمية وعملية - بقدر ما كان هذا الازدواج أحد أهم أسباب تأخير انجاز المشروع

بالمقارنة بحالة ما إذا كان قد تولى فريق ثالث العمل في الفكر على نحو متوازٍ مع العمل في التاريخ والأصول . ولم يكن هذا الازدواج مقرراً منذ البداية بالطبع ولكنه تبلور وفرض نفسه بعد التطور الذي لحق بوضع دراسة التاريخ في المشروع (والسابق توضيحه) من ناحية ، ومن ثم قناعة أعضاء الفريق الثاني بضرورة تحقيق الرابطة بين الفكر والبيئة هذا فضلاً عن صعوبة توفير فريق ثالث ونقل خبرة المشروع إليه .

ولم يكن هذا التقسيم مانعاً جامعاً ولكنه لمجرد توزيع المهام البحثية وتحديد مسئولياتها: فلم تنقطع سبل الاتصال والتفاعل بين الجماعات الفرعية لكل فريق أو بين الفريقين الأساسيين طوال ما يقرب من السنوات الخمس منذ يوليه ١٩٨٧ حين بدأت مناقشة المخطط الأولي للمشروع وحتى نهاية ١٩٩١ حين انتهت عملية التوثيق وجمع المادة العلمية وبدأت مرحلة الصياغة النهائية وما بعدها . ومن هنا ، أي من حقيقة هذا التفاعل والتواصل المستمر بين الفريق البحثي بكل مستوياته تبرز القيمة الفعلية لهذا المشروع ، ولو في الجانب الذي لا يمكن أن يلمسه بسهولة قارئ هذه السطور ٠ ولكنها القيمة التي استوعبها الباحثون الذين عايشوا هذه الخبرة بكل دقائقها الايجابية والسلبية على حد سواء . فلقد بدأ أعضاء الفريق – سواء من الباحثين الأساسيين أو المساعدين – العمل ولكل منهم منظوره المختلف عن الآخر (على الأقل بحكم اختلاف التخصصات الفرعية في العلوم السياسية وكذلك بحكم الاختلاف من حيث درجة الاقتراب أو الابتعاد عن الدراسات الإسلامية) ٠ ولكن كانت الغاية واحدة والهدف واضح والحماسة متوافرة من أجل دفع عملية تطوير منظور إسلامي للعلاقات الدولية على نحو علمي منظم .

ولقد تحقق هذا التفاعل – الذي أثمر تكوين مجموعة بحثية متكاملة الخبرات فى مايتصل بمجال العلاقات الدولية فى الإسلام من خلال اجتماعات دوريه منها الشهرية على مستوى الباحثين الاساسيين وبينهم وبين المستشارين الدائمين للمشروع وهما المستشار الأكاديمي ، والمستشار الشرعي ؛ ومنها نصف الشهرية على مستوى كل فريق في مجموعة وعلى مستوى جماعاته الفرعية . ولم تكن هذه الاجتماعات مجالاً لعرض نتائج التوثيق وجمع المادة العلمية فقط ولكن مجالاً لمناقشة دورية ومتصلة لموضوعات أو قضايا محددة يبادر بطرحها المشرف على المشروع أو الباحث الأساسي في كل جماعة . كما كان يُشَجِّعُ على اختيارها والاقتراب منها الباحثون المساعدون . وكان تراكم هذه المناقشات يقود –كل فترة– إلى تحديد أدق للمفاهيم وللأطر المشتركة ولمسار العملية البحثية بكل منحنياتها .

ولقد تم تسجيل خبرة هذا التفاعل ونتائجه وانعكاساته على منطلقات المشروع وأهدافه وأقسامه وعلى كيفية تنفيذه ، في تقارير نصف سنوية كان يقدمها كل فريق

بحثي . فلقد كان كل تقرير يتضمن حصيلة مسار العملية البحثية من حيث رصد وتصنيف وتفريغ المادة العلمية ومن حيث مناقشة الاشكاليات المنهجية والموضوعية . ومن ثم فإن تراكم هذه التقارير طوال ما يقرب من السنوات الخمس كان بمثابة القاعدة التي بنيت عليها المقدمات المنهجية المستويات الثلاثة الأصول ، التاريخ ، الفكر والمدخل المنهاجي العام للمشروع .ولم يكن لهذه المقدمات المنهاجية وضع محدد في التخطيط الأولي لهيكل المشروع وأهدافه . ولكن وبعد العام الأول من بداية العملية البحثية برز للفريق البحثي في مجموعه وعلى مستوى جماعاته الفرعية أهمية هذه الخبرات وضرورة رصد تطورها وتقييم مدلولاتها بطريقة منظمة وصياغتها في أوراق منهجية تمهد لأجزاء كل مستوى من مستويات المشروع الثلاثة من ناحية وتقدم من ناحية أخرى صورة عن مشاكل ونتائج اقتراب متخصصى العلوم السياسية من موضوع العلاقات الدولية فى مصادر أدبيات الأصول والتاريخ والفكر الإسلامية . وهذا ما تحقق بالفعل والحمد لله بل وعلى نحو جامع شامل يحقق فائدة علمية للباحثين عن تطوير منظور إسلامي في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة وليس العلوم السياسية فحسب ، وعلى صعيد موازٍ ، قدم المشرف على المشروع – وعلى فترات متتالية من تطور العملية البحثية – تقارير عامة عن مسار التفاعل بين الفريقين الأساسيين وفيما بين الجماعات الفرعية لكل منهما . وكان هدفها تحديد درجة التقدم في بلورة رؤية موحدة تربط بين أجزاء المشروع وتحدد العلاقة التكاملية فيما بينها بحيث تقدم في مجموعها تراكمات متتالية معرفية موحدة المنهج من أجل تحقيق الهدف الأساسي للمشروع . ولقد كان انجاز هذه الغاية – أي غاية التفاعل المتواصل – ضرورة مسبقة لابد من اتمامها عند اكتمال عملية التوثيق وجمع المادة العلمية وتحليلها وذلك حتى تبدأ عملية الصياغة النهائية على ضوء رؤية متكاملة الأبعاد .

ولكن لم يكن الأمر بالهين أو السهل ، واتضح على ضوء خبرة العامين الأولين أن هناك علامات استفهام عدة – سواء بالنسبة لهيكل المشروع أو بالنسبة لاشكاليات منهجية جوهرية – في حاجة لاجابة . ومن ثم كانت ضرورة طرح تصورات الفريق البحثي على آخرين .

ولذا جاءت ندوة نوفمبر ١٩٨٩ والتي أعد لها مكتب المعهــد في القاهرة برئاسة أ . د . جمال عطية . ودعي إليها عدد كبير من العلماء من تخصصات مختلفة على رأسهم فضيلة المرحوم الشيخ محمد الغزالي . وناقشت الندوة ثلاثة تقارير الأول تقرير عام قدمته أ.د. نادية محمود مصطفى حول دوافع وأهداف ومنطلقات دراسة " العلاقات الدولية في الإسلام" . والثاني قدمته المجموعة البحثية الأولى التي تضم من

الباحثين الاساسيين : د.سيف عبد الفتاح ، د. أحمد عبد الونيس ، د. عبد العزيز صقر ، د. مصطفى منجود حول : خبرة التعامل مع مصادر دراسة المنظور الأصولي . والثالث قدمته أ.د. ناديةمصطفى ، أ.د. ودوده بدران ، د. علا أبو زيد الباحثون الأساسيون للمجموعة البحثية الثانية حول "خبرة وقضايا التعامل مع التاريخ السياسي الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي منذ العصر الأموي وحتى الآن ..." ولقد دارت المناقشات حول هذه الأوراق عبر يومين ولقد قدمت د. نادية المشرف على المشروع تقريراً عاماً عن نتائج الندوة كما قدم كل من د. سيف عبد الفتاح و د. علا أبو زيد مقررا الندوة تقريره حول مسار المناقشات واتجاهاتها . ولقد كان لهذه النتائج مدلولاتها الهامة بالنسبة للعملية البحثية في السنوات التالية وخاصة على الأصعدة التالية : من ناحية الاهتمام بدرجة أكبر بتحديد المقصود بمصطلح العلاقات الدولية وموضوعاته وقضاياه التي نبحث في منظور الإسلام حولها . وهو الأمر الذي ترتب عليه ادخال تعديل في شكل المدخل المنهاجي العام وذلك باعداد دراسة حول أبعاد المنظور الغربي للعلاقات الدولية ووضع بحث العلاقات الدولية في الإسلام بينها ومن ناحية ثانية : الاهتمام بالروابط بين مجموعات الأصول ، التاريخ والفكر وذلك على ضوء الهدف العام للمشروع . ومن ثم الاهتمام بتوظيف التفاعل بين متخصصي السياسة والتاريخ والفقه وذلك عن طريق تنظيم استشارات علمية منتظمة توجه خلالها الفريق البحثي بأهم اشكاليات منهجه إلى علماء مختصين في التاريخ، والفقه . ومن ناحية ثالثه : الاهتمام بتوضيح وتحديد كثير من المحاور الموضوعية والمنهجية ليتم التنفيذ على ضوئها (وهذا ما ورد ضمناً في الجزء الأول من هذه المقدمة) .

ومع ذلك لم تصفو السماء تماماً كما نأمل ونسعى . فبالرغم من اكتمال وضوح الهدف وكيفية معالجة الاشكاليات المنهجية ، وبالرغم من الاتفاق على الشكل النهائي لهيكل المشروع ، وبالرغم من محاولات التغلب على اختلال الجدول الزمني للتنفيذ بسبب ظروف طارئة (سفر بعض الباحثين الأساسيين على فترات متقطعة ، التغيرات في الباحثين المساعدين ، أو بسبب عدم التحديد الدقيق للزمن الذي يتطلبه تنفيذ العملية البحثية في بعض الجزئيات الفرعية) بالرغم من كل هذا فلقد ظلت صعوبة كبرى تكمن في موضع آخر وهي عواقب اتساع الموضوع وتداخل روافده على الصياغة النهائية لمشروع من المفترض أن يأتي معبراً عن رؤية مشتركة ومنهج موحد . ومن ثم وبعد ما يقرب من السنوات الثلاث من بداية المشروع ومع قرب انتهاء عملية توثيق وتحليل المادة العلمية لما يقرب من نصف المشروع (التاريخ + القرآن) وبداية الاعداد للمرحلة الثانية (الفكر + الأحاديث) اتفق الفريق على ضرورة البدء في صياغة بعض الأجزاء ، لنستكشف أبعاد الرهان الأكبر الذي يواجهنا وهو إلى أي حد ستأتي الصياغة النهائية

بواسطة عدة أقلام ، على نحو يعكس قدراً هاماً من رؤية مشتركة ومنهج موحد · ولم يكن هذا الرهان يتصل بالعلاقة بين الرافدين الأساسيين للمشروع أي الأصول والتاريخ – الفكر فقط بل بالعلاقة أيضاً بين الجماعات الفرعية التي انقسمت بينها المجموعتان البحثيتان (وخاصة مجموعة الأصول حيث كان الاختلاف ملموساً بين مقترب كل من الباحثين القائمين على اعداد جزئي : العلاقات الخارجية في وقت السلم والعلاقات الخارجية في وقت الحرب ·

ولقد تمت هذه العملية – أي الصياغة المبدئية الجزئية – على خطوتين : خطوة جزئية خاصة بالمقدمة المنهاجية العامة للمشروع · المقدمات المنهاجية الثلاثه الخاصة بمستويات المشروع الثلاثه . ولقد تم في أربعة اجتماعات شهرية متتالية عقدها الباحثون الأساسيون والمستشاران الأكاديمي والشرعي (ابريل- مايو، يونيه، اكتوبر ١٩٩٠) مناقشة صياغة هذه الدراسات الأربع (انظر الفهرس العام) لنؤكد على كيفية تحقيق التجانس المنهجي بين الخطوط الأساسية لكل منها وحتى تنعكس ضوابطها في أجزاء المستويات الثلاثة التطبيقية . أما الخطوة الثانية فكانت شاملة تنصب على جزئيات من الموضوعات المختلفة في عمل الفريق البحثي . ولقد عقدت بشأنها ندوة استغرقت ثلاثة أيام (١-٣ أغسطس ١٩٩٠) ضمت الباحثين الأساسيين والمساعدين والمستشاران الأكاديمي والشرعي، ولقد شارك في بعض جلساتها أ.د. طه جابر العلواني . ولقد سُجلت نتائجها في تقارير فرعية طالبت المشرفة على المشروع كل من الباحثين الأساسيين باعدادها وتقديمها لتتضمن ما يلي : الهيكل التفصيلي للصياغة ، وأهم المشاكل التي واجهت هذه الصياغة على ضوء طبيعة المادة العلمية المتوافرة وبالمقارنة بالأهداف المحددة للموضوع محل الصياغة ، أهم اتجاهات مناقشة الفريق البحثي لهذه الصياغة ، أهم التعديلات المقترحة من جانب الباحث والتي سيدخلها على صياغته على ضوء هذه المناقشات وأهم الضوابط المنهاجية التي يجب على كل منهم مراعاتها حتى عند صياغة الأجزاء المكلف بها وذلك يتحقق التجانس بين أجزاء كل مستوى من المستويات الثلاثة للمشروع · ومن ناحية أخرى قدمت المشرفة على المشروع تقريراً عاماً يتضمن أهداف الندوة وخطواتها كما يسجل الملاحظات حول اتجاهات مناقشة كل باحث أساسي . ولقد تضمن التقرير العام المحاور التالية : نتائج المناقشات بالنسبة لمضمون وهيكل الورقة التي قدمها كل باحث أساسي ، أبعاد الروابط بين أجزاء المشروع المنهاجية والتطبيقية لتحقيق وحدة المنتج النهائي ، قضايا اجرائية مشتركة يجب مراعاتها من جانب الباحثين الأساسيين ، قضية الهيكل النهائي للمشروع على ضوء ما يستقر عليه الرأي بالنسبة لوضع الأجزاء المنهاجية وطبيعة الخاتمة النهائية للمشروع · ولقد تم توزيع هذا التقرير العام – متضمناً أيضاً التقارير

الفرعية – والذي وصل في مجموعه إلى ٥٠ صفحة – على الباحثين الأساسيين لتدارسه في مجموعه وليكون بمثابة إطار عام لما يجب مراعاته عند الصياغة النهائية ، ولقد نوقش مضمون هذا التقرير في الاجتماعات الشهرية للباحثين الأساسيين والتي اعقبت انتهاء الندوة .

ولقد ظلت الاجتماعات الشهرية للباحثين الأساسيين منذ أكتوبر ١٩٩٠ وحتى نهاية ١٩٩١ تتابع الاعداد لعملية الصياغة النهائية وما بعدها وذلك في الوقت الذي قاربت فيه المرحلة الثانية من المشروع على الانتهاء (توثيق المادة العلمية وتحليلها بالنسب لجزء الفكر والمصادر القانونية للمنظور الأصولي) وكانت قد بدأت عملية الصياغة النهائية لجزء التاريخ المقدمات المنهاجية لمستوى الأصول .

ولقد تلخصت محصلة هذه الاجتماعات في عدة أمور قدم بشأنها كل باحث أساسي تقريراً حول التزامه بها.

من ناحية : التأكيد على أهمية تنفيذ النتائج التي تضمنها التقرير العام لندوة ١٩٩٠ حول ما يلي :-

١- أهمية المقدمة المنهاجية لكل مستوى وأن يأتي وضعها في الهيكل العام للمشروع كتمهيد لهذا المستوى بأجزائه

٢- مراعاة التجانس الشكلي والمنهجي بين أجزاء كل مستوى ، ومراعاة ما تم الاتفاق عليه من ضوابط منهجية لتجنب اللبس والتداخل بين بعض الأجزاء وخاصة جزئى العلاقات الدولية في وقت السلم ، وفي وقت الحرب (من مستوى الأصول) وحتى يخرجا على نحو يعكس الأساس الذي تستند إليه رؤية المشروع والذي تبلور الاتفاق – حوله خلال عملية التفاعل الجماعي – وهو أن أصل العلاقات في الإسلام هو الدعوة وأن لكل من السلم والقتال – باعتبارهما أداتا إدارة هذه العلاقات لتحقيق أهداف الدعوة – لكل منهما مبرراته وظروفه وضوابط اللجوء إليه بمقتضى الشرع .

٣- مراعاة الروابط بين المستويات الثلاثة على النحو الذي يحقق التراكم الموضوعي والذي يكتسب معه المشروع صفته الكلية والشاملة . أهمية اعداد خاتمة عامة للمشروع – تلخص خبرة دراسة المنظور الأصولى ، والمنظور التاريخى والمنظور الفكري وتستخلص مدلولاتها بالنسبة لتطوير منظور إسلامي للعلاقات الدولية من ناحية وبالنسبة للتمهيد لدراسة القضايا المعاصرة الإسلامية في ظل النظام الدولي الجديد ، ولتحديد موضوعات جديدة تحتاج لبحوث أخرى .

ومن ناحية أخرى : الاتفاق على الشكل النهائي للمنتج : ١٤ جزء على أن تتضمن المقدمة المنهاجية العامة الجزء الأول والثانى وتحتوى دراسة " القيم "باعتبارها مدخلاً

منهاجياً عاماً إلى جانب دراسة أبعاد المنظور الغربي في مجال العلاقات الدولية ، ومن ناحية ثالثة : وضع جدول زمني لاتمام الصياغة النهائية وللاجراءات المختلفة الواجب اتباعها بعد ذلك (التحرير ، الطباعة ، التحكيم ، التعديلات) ولقد تقرر نهاية ١٩٩٢ ميعاداً لتسليم أجزاء مستويي التاريخ والأصول وكذلك دراستي المقدمة المنهاجية العامة للمشروع ونهاية ١٩٩٤ بالنسبة أجزاء الفكر وبحيث يصبح المشروع جاهزاً للإصدار النهائي في نهاية ١٩٩٥ .

ولم يكن الأمر على ما جرت عليه التصورات والتقديرات . ففي حين تمت الدراسة الأولى في المقدمة المنهاجية العامة للمشروع تأخرت الدراسة الثانية حتى أغسطس ١٩٩٥ . وفي حين تمت الصياغة النهائية لأجزاء التاريخ (المقدمة المنهاجية ، الأجزاء الستة ، والخاتمة) في يناير ١٩٩٣ تأخرت صياغة أجزاء الأصول وتم تسليمها تدريجياً : سبتمبر ٩٢، أبريل ٩٤ ، أغسطس ٩٥ . كما تأجيل تسليم أجزاء الفكر حتى نهاية ١٩٩٦ . وكان هذا التمدد في مرحلة الصياغة راجعاً لأسباب عديدة من أهمها سفر عضوين من الباحثين الأساسيين في إعارة ، وضخامة أعباء الصياغة النهائية لهذه الأجزاء الممتدة زمنياً وموضوعياً بمصادرها المتعددة وهو ما لم يقدره الباحثون الأساسيون حق قدره . ومع ذلك فلقد تخلل عمليات التسليم المتتالية اعداد ما يتم تسليمه للطباعة وتقديمه للتحكيم، ولقد استغرقت هذه العملية بدورها جهوداً فنية واشرافية ضخمة نظراً لضخامة المشروع وما فرضه من أعباء في الطباعة والتصحيح والاصلاحات والمراجعات اللغوية والتاريخية والشرعية ، ونظراً لتأخر ردود التحكيم لفترات وصلت إلى العام من تاريخ المراسلة.

وبغض النظر عن هذه المصاعب التي كانت وراء التأخير في انجاز المشروع – بالمقارنة بالأجل الذي تحدد لهذا الانجاز عند بداية المشروع – فيجدر الإشارة إلى أن جُل المهتمين بالمشروع من مستشارين ومن أساتذة اشتركوا في الندوات التي عقدت بشأنه ومن المحكمين اتفقوا على أن ضخامة المشروع واتساع نطاقه وتداخل موضوعاته تقتضي اعطاءه الفسحة الزمنية لانجاز المتوقع منه في أفضل صورة ممكنة .

وأخيراً ما كان يمكن لهذه العملية الممتدة –بكل صعوباتها– أن تستمر وتصل إلى النهاية لولا المساندة المعنوية والمادية المتفانية التي أولتنا بها رئاسة المعهد أي أ.د. طه جابر العلواني ولولا الجهود المخلصة التي دأب عليها ممثلوه في القاهرة أ.د. جمال عطية و أ.د. علي جمعة وهيئة العاملين في مكتب المعهد في القاهرة .

ومع ذلك تظل كثير من الخبرات السلبية عالقة في ذهني تدفع دائماً للتفكير في أسباب الوقوع فيها وكيفية تجنبها في مشاريع تالية - ففيها يكمن فهم قدر كبير من أسباب تأخير رؤية المؤمنين لهذا العمل . ولكن الله شاهد علينا جميعاً ، ولعلي أستطيع صياغتها بوضوح وصدق فيما بعد .

أ٠د٠ نادية محمود مصطفى

المشرف العام ورئيس الفريق

العين- الامارات العربية المتحدة

٨ / ٩ / ١٩٩٥م

دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية
مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

أ. د . ودودة بدران

دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية
ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام

إن نقطة البداية فى أى مشروع بحثى هى تحديد مساهمته فى المجال المعرفى الذى يقع فى نطاقه ، فإن اختيار المشكلة البحثية لأى مشروع يرتبط بمعيارين أساسيين : إما أنها مشكلة جديرة بالبحث لأسباب علمية أى إن تناولها يعزز فهم الجماعة العلمية لبعض الظواهر ، أو لأسباب اجتماعية حيث إن بحثها يساعد على التعامل مع واحدة أو أكثر من المشكلات التى يواجهها المجتمع . وهذان المعياران فى الاختبار ليسا مطلقا التبادل بمعنى أن استخدام أحدهما لايعنى الاستغناء عن الآخر[1]. وإذا كانت هذه المقدمة التحليلية تركز على تحديد موضع بحث العلاقات الدولية فى الإسلام فى إطار دراسة الأدبيات الغربية لهذا العلم ، فإن هذا لايعنى عدم أخذ الجماعة البحثية للمعيار الثانى فى الاعتبار عند اختيارها للمشكلة البحثية موضع الدراسة [2].

إن دراسة العلاقات الدولية فى الإسلام تسهم فى التطور الفكرى لعلم العلاقات الدولية ، ونظراً لأن هذا العلم تطور أساسا فى العالم الغربى ، فإن تحديد موضع هذا البحث فى إطار الأدبيات الغربية التى تناولت هذا الموضوع يوضح القيمة المحتملة لمساهمته ، ويسهل على القارىء فهم أوجه التشابه والاختلاف بين الأدبيات الغربية من جانب والأصول والمفكرين المسلمين من جانب آخر فى تناولهم للظواهر التى تقع فى نطاق هذا العلم [3] .

---

(١) راجع معايير اختيار المشكلة البحثية فى :

J.Manheim and Rich Empirical political Analysis (N.J: Prentice Tice - Hall Inc – ,1981) p 6 .

(٢) انظر الدعوة لتبنى المنظور الإسلامى لحل المشاكل التى يواجهها المجتمع فى:

Ziauddin Sardar , "The Future of Islamic Studies". Islamic Culture Vol .57 , No 3 – (July, 1983 , pp 199-200) .

(٣) يرى بعض الباحثين ومن ذلك Stephen Krasner ان إمكانية المقارنة بين الأطر المرجعية المختلفة فى دراسة العلاقات الدولية عملية معقدة بسبب عدم القابلية للقياس وبسبب التصورات والافتراضات القيمية والعلاقات المختلفة والمعقدة التى تحكم العلاقات مع المجتمعات الأخرى . إلا أن المجموعة البحثية فى مشروع العلاقات الدولية والإسلام تعتقد أن مثل هذه الصعوبة لاتنفى إمكانية مقارنة بعض أبعاد الأطر المرجعية الغربية ببعض أبعاد المنظور الإسلامى فى تناول كل منهما للظواهر التى تقع فى نطاق العلاقات الدولية كعلم معاصر .

Stephen Krasner , "Toward Understanding in International Rela- – tions",International Studies Quarterly , Vol .29 (1985) .

وسيتم التركيز فى هذه الدراسة على خمس نقاط أساسية : -

١- وضع بحث العلاقات الدولية فى الإسلام فى إطار تطور دراسة العلاقات الدولية كعلم .

٢- موضع بحث العلاقات الدولية فى الإسلام فى إطار استخدام التاريخ فى دراسة تطور النظام الدولى .

٣- تحديد أطراف العلاقات الدولية فى الفكر الغربى والتعريف المستخدم فى المشروع.

٤- تحديد المفاهيم المحورية فى دراسة الأدبيات الغربية للعلاقات الدولية كتوطئة للبحث فى مدى وجود مفاهيم مشتركة بين المجالين ومدى الاختلاف فى تعريفها والمفاهيم التى قد توجد فى مجال دون الآخر.

٥- تحديد الظواهر المعاصرة محور اهتمام الأدبيات الغربية فى السبعينات والثمانينات حتى يمكن بيان كيفية اهتمام الفكر الإسلامى المعاصر بمثل هذه الظواهر أو بغيرها من ناحية مع البحث فى طبيعة القضايا التى ثارت فى المراحل السابقة من تطور هذا الفكر .

أولاً : تطور دراسة علم العلاقات الدولية ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام

إن مراجعة تطور دراسة العلاقات الدولية يمكن أن توضح مدى مساهمة بحث العلاقات الدولية فى الإسلام فى دراسة علم العلاقات الدولية سواء قبل ظهوره كعلم مستقل بذاته فى الفترة السابقة للحرب العالمية الأولى أو فى الفترة التالية لوجوده كعلم مستقل .

وتوضح أدبيات العلاقات الدولية الغربية أن جهود التنظير حول طبيعة العلاقات بين الدول ترجع إلى عهد بعيد، فيرجع بعضها إلى العصور القديمة فى الهند والصين واليونان (أفلاطون وأرسطو) ومكيافيللى فى إيطاليا والذى يعتبر رائدا فى التحليل الحديث للقوة ونظام الدولة فى ظل عالم خال من القيم .

وتوضح الأدبيات الغربية أن عددا من الفكرين تناولوا نفس الموضوعات مثل Pierre Dubois فى القرنين ١٤و١٥ Emeri Cruie فى القرنين ١٦ و ١٧ و Duc de Sullyو Saint Pierre و WilliamPenn، بالإضافة إلى المصلحين المنظرين فى القرنين ١٧، ١٨ أمثال روسو وبنثام وكانت.وتؤكد الأدبيات الغربية على أنه فيما عدا هذه الكتابات لم تتطور نظرية العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الأولى .

ولقد كانت القضايا التى تناولها هؤلاء المفكرون فى الفترة ١٦٤٨(نشأة الدولة القومية) إلى١٩١٤(الحرب العالمية الأولى) انعكاسا للأوضاع السائدة فى أوروبا حيث

ركز معظم الفكر السياسى تقريبا على الدولة القومية ذات السيادة من حيث أصولها ووظائفها والقيود المفروضة على السلطة الحكومية ، وتقرير المصير القومى والاستقلال. ويرتبط اهتمام المنظرين خلال هذه الحقبة بالدولة القومية إلى حد أنهم افترضوا أن هيكل المجتمع الدولى غير متغير وأن تقسيم العالم إلى وحدات ذات سيادة أمر طبيعى وضرورى فى ذات الوقت [١] .

وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن مساهمة هؤلاءالمفكرين مازالت تلقى ضوءاً على المشاكل التى يواجهها المسئولون فى الوقت المعاصر - إلا أن هدف هؤلاء المفكرين لم يكن تقديم تحليل عام للعلاقات بين الدول بقدر ما كان هدفهم اسداء النصح من أجل التوصل إلى أكثر الأشكال فعالية فى إدارة الدولة [٢] .

إن هذه المراجعة السريعة لتناول تطور دراسة العلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية فى الفترة السابقة لاستقلاله كعلم توضح وجود فجوة كبيرة فيما يتعلق بموقف الأصول الإسلامية والمفكرين المسلمين من مثل هذه الموضوعات ، وماهية القضايا المحورية موضع اهتمامهم والتى جاءت انعكاسا لأوضاع الأمة الإسلامية فى الفترات المختلفة من التاريخ . ومن هنا فإن مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يساعد على سد الفجوة التى تتجاهلها الأدبيات الغربية فى عرضها لتطور دراسة الظواهر التى تقع فى نطاق علم العلاقات الدولية .

بعد استقلال علم العلاقات الدولية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى شهدت دراسة هذا العلم عدة مراحل لم تتعرض لمساهمة المنظور الإسلامى فى دراسة العلاقات الدولية. وتوضح مراجعة عدد من أدبيات العلاقات الدولية ومن ذلك Dougherty and Pfaltzgraff وKegley وZinnes [٣]أن علم العلاقات الدلوية مر بأربع مراحل أساسية : المثالية ، والواقعية ، والسلوكية، ومرحلة ما بعد السلوكية . إن هذا التقسيم يعكس تطور المنظور الغربى فى دراسة العلاقات الدولية ، فالمثاليون استمدوا بناءهم الفكرى من عدة روافد تمثلت فى آمال وتفاؤلات عصر النهضة والتنوير -ليبرالية القرن ١٩ ومثالية ولسنا فى القرن ٢٠ – حيث ركزوا على تناول مايجب أن يكون عليه

---

(١)- James Dougherty and Robert L. Pfaltzgraff , Contending Thiories of International Relations(New York : J.B.Lippincott Company , 1971)
-K . Holst , International politics , A Framework for Analysis (New Jersey : Prentice - Hall , 1977) .

(٢). Ibid , p. 4 Dougherty and pfaltzgraff , op ; cit .- C. Kegley and Eugene Wittkopf . World Politics : Trends and Transformation (New York : st,Martin's press , 1981) .

(٣) Dinna Zinnes , Contemporary Research in International Relations (New York : The free Press , 1976) .

سلوك الدول فى علاقاتهم الدولية أكثر من تركيزهم على السلوك الفعلى للدول ، وفى هذا الصدد ركزوا على الحقوق والالتزامات الدولية القانونية (١) ، إلا أن قواعد القانون الدولى التى نادوا بها كانت بالأساس انعكاسا لقواعد السلوك الغربية التى اتفقت عليها الدول الأوروبية فى القرن ١٩ ، وبالتالى فإن هذا القانون لم يعكس قيم ومصالح المجتمعات غير الأوروبية (٢) . أى إنها كانت مثالية تحكمها قواعد محددة بمصالح نطاق محدد من العالم . إن بحث العلاقات الدولية فى الإسلام يسعى لإبراز المبادئ المثالية التى يجب أن تحكم العلاقات الدولية دون التقيد بنطاق جغرافى أو زمانى محدد فهى مبادئ مستمدة من رؤية هدفها فى تحقيق مصالح البشرية ككل .

ولقد شهدت الأربعينات من هذا القرن تحولا فى دراسة علم العلاقات الدولية حيث تحول من علم دراسة القيم والأخلاقيات الدولية إلى علم دراسة القوة والمصلحة . ففى الوقت الذى ركزت فيه المدرسة المثالية على أهمية تطوير قيم أخلاقية للسلوك تعتمد على القانون ، ركزت المدرسة الواقعية(٣) على الدولة القومية كوحدة للتحليل وعلى التاريخ كمصدر لتأكيد مقولاتها المحافظة التى تشكك فى المثل المجردة . وفى هذا الصدد أوضح أنصار هذه المدرسة أنه لايوجد انسجام أو توافق جوهرى فى المصالح بين الدول بل على العكس من ذلك توجد بينهم أهداف قومية متضاربة ومتصارعة قد يؤدى بعضها إلى الحرب ، وأن الذى يحدد نتائج هذه الصراعات هو إمكانيات الدول وقدرة كل منها على التأثير فى سلوك الدولة الأخرى . ويقصد هنا بالإمكانيات تلك العسكرية بصفة أساسية ، وإن كان أنصار المدرسة الواقعية يشيرون أيضا إلى عناصر أقرب للقوة القومية مثل: السكان ، والموارد الطبيعية ، والعوامل الجغرافية ، وشكل الحكومة ، والقيادة السياسية ، والتكنولوجيا والأيديولوجيا(٤) .

أما المرحلة السلوكية فى دراسة علم العلاقات الدولية فلم تتحد النموذج الواقعى السائد وإنما اهتمت أساسا بالمنهج على عكس المثالية التى ركزت على القيم (٥) والقواعد التى يجب أن تحكم السياسة . وفى هذه المرحلة كان هناك اهتمام بدراسة الفرد والسلوك المعلن وتحديد المتغيرات المتعلقة بالصراع والتعاون الدولى .

1- Dougherty and pfaltzgraff , op. cit .

2- John Spanier , Games Nations Play , (New York: Holt , Renihart and Winston , 1981.

٣- من أهم أنصار المدرسة الواقعية Hans Morgenthau راجع :

Hans Morgenthou , Politics Among Nations (New york : Alfrid A. Knopf , 1948 , - 1954 , 1960 , 1967) .

4- Dougherty and Pfalzgraff, op. cit .

5- Margot Light and A.J.R Groom , International Relations , A Handbook of Cur- - rent Theory (Colorado : Lynne Reinner Publicshers, Inc , 1985) .

إن هذا الفصل بين البعد القيمى والبعد الواقعى فى دراسة العلاقات الدولية فى الأدب الغربى خلال المراحل الثلاث الأولى من دراسة علم العلاقات الدولية كان موضع نقد من جانب عدد كبير من الباحثين الغربيين فى مرحلة مابعد السلوكية ، مما يعبر عن شعور الكتاب الغربيين بأزمة الازدواجية . فعلى سبيل المثال أوضح Robert Keohane (1) فى دراسته للمنظمات الدولية أن هناك اقترابين فى هذا الصدد : الاقتراب العقلانى الواقعى rationalist والاقتراب الذى يهتم بفلسفة هذه المؤسسات ودورها فى تحقيق وظائفها والنظام الدولى الذى تخدمه ، وهو ما أطلق عليه الاقتراب التأملى reflective ويوضح Keohane أن دراسة المؤسسات الدولية تحتاج للاقترابين ، فإن الاهتمام بديناميات عمل هذه المؤسسة أمر له أهميته ولكن من الأهمية بمكان تحليل مدى تحقيقها لأهدافها فى ظل النظام الدولى السائد وهو مايسمح بإدراك الحاجات التنظيمية لهذا المجتمع الدولى ومدى احتياجه لتطوير أو إنشاء بعض المنظمات فى إطار تحديات القرن ٢١ . كما أوضح Robert Rubinstein أن المدرسة الواقعية تغفل الأبعاد لثقافية والاجتماعية فى دراسة العلاقات الدولية وهى أبعاد لها نفس الأهمية فى فهم وتحريك العلاقات الدولية وأن النظرة الأنثروبولوجية التى تدخل الثقافة والرموز فى هذه المدرسة الواقعية للعلاقات الدولية هى التى ستكسب هذا الحقل المعرفى المرونة اللازمة لتفسيره وتوجيهه بدرجة أعلى من الكفاءة (2) . فالسلوك الإنسانى ليس بالمنطقية والرشادة اللتين توضحهما المدرسة الواقعية بل له خلفيات رمزية كامنة وغير ظاهرة تحتاج للدراسة والبحث ، كما أن النظرة المادية البحتة التى تركز على ميزان التسلح وعناصر القوة المادية التى تسود اقترابات دراسة الصراع والتعاون الدولى لن تفلح من وجهة نظر Rubinsteinفى تفسير كثير من الظواهر(3) كما انتقد Fred Hallidayالفكر الواقعى فى دراسة العلاقات الدولية نظرا لإهماله العوامل الاجتماعية وراء اختيار الدولة للقرار الخارجى(4). إن مثل هذه الانتقادات توضح رفض الأدبيات الغربية للفصل بين الأبعاد القيمية والواقعية . وبالتالى فإن بحث

---

1 - Robert Keohane , "International Institutions : Two Approaches" , International Studies Quarterly , Vol .32 , No. 4 (December 1988) pp 382-393

2- Robert A. Rubinstein , "Anthropology and Security". in Robert A. Rubinstein and Mary le Gran foster (eds.) , The Social Dynamics of peace and conflict (London : Westview press , 1988) pp 17-31.

3- Robert A. Rubinstein and Mary Le Gran Foster, "Revitalizing - International Security Analysis : Contribution from Culture and symbolic Process , in Rubinstein , op.cit., pp 1-14 .

4- Fred Halliday, "The Pertinence of International Relations" , Political Studies , vol .28 (1990), pp. 502 - 516 .

العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن يوضح كيف يتبنى المنظور الإسلامى نظرة أكثر شمولية من التوجهات الغربية فلا توجد تفرقة بين المثالية والواقعية وإنما يتميز المنظور الإسلامى بأنه توحدى : المثالية والواقعية فيه هما مستويان يدخلان فى نفس الإطار المرجعى . وبالتالى فإن دراسة العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن توضح أهمية ومساهمة النظرة الشمولية التوحيدية الشاملة فى فهم الظواهر التى تقع فى نطاق علم العلاقات الدولية .

إن بحث العلاقات الدولية فى الإسلام يأتى فى المرحلة الرابعة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية " مرحلة ما بعد السلوكية " . وهو يتفق مع بعض مسلمات هذه المرحلة من حيث قبولها لإمكانية تعدد التوجهات النظرية فى دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك فى تحليلها لمثل هذه العلاقات. فالباحثون فى مجال العلاقات الدولية ، مثل Joseph Lapid (١) يرون أن العلم الاجتماعى الغربى، بشكل عام، وعلم العلاقات الدولية، بشكل خاص، يمران الآن بمرحلة مراجعة نقدية للأسس المعرفية الإمبريقية ـ الوضعية التى تستند اليها (Emperical/Positivist) وإعادة النظر فى مصطلحات أساسية مثل الحقيقة Truth و العقلانية Rationality والموضوعية objectivityوالإجماع Consensusأى إنه يمر بمرحلة إعادة النظر فيما وراء Approach أو الخلفية الفلسفية Meta Theory، وهناك دعوة إلى اعادة بناء العلم من جديد Systematic reconstruction. وتتميز هذه النظرة بتقبلها لتعدد وجهات النظر . ويعد هذا هو الجدل الثالث فى تاريخ علم العلاقات الدولية بعد الجدل الأول بين المثالية والواقعية فى العشرينات والثلاثينات ، والجدل الثانى بين العلمية والتاريخية فى الخمسينات والستينات ، ويأتى هذا الجدل بشأن الوضعية الإمبريقية فى إطار مراجعة فلسفية تتم فى كل العلوم الاجتماعية ويركز الجدل الدائر فى هذه المرحلة على ثلاثة محاور مترابطة:

- الاهتمام بالوحدات أو الأسس الكامنة خلف العلم Meta Scientific Units الإطار المرجعى Paradigmatic .
- الاهتمام بالافتراضات والمسلمات . Perspectivism
- الاتجاه نحو التعددية المنهاجية وبالتالى النسبية Methodological Pluralism (relativism) .

1- Joseph Lapid , "The Third Debate : On the Prospects of International Theory in a Post - Positivist Era, "International Studies Quarterly . Vol. 33 (1989), pp. 236 , 239 - 244 .

كما توضح الدراسات المعاصرة فى أواخر الثمانينات، ومن ذلك دراسة Holsti فى ١٩٨٩ أنه فى ظل مراجعة النظرية التقليدية للعلاقات الدولية ونظرا لتعقد الظاهرة محل البحث ، فإن المجال سيشهد تعددية فى النظريات ، ومحاولة البحث عن نظرية واحدة جامعة تفسر العلاقات الدولية لن تكون مفيدة للجهود العلمية فى الحقل . والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد هو كيف يختار الباحث التوجه الملائم من بين النظريات أو التوجهات المطروحة فى ظل الافتراضية التى تؤكد أنه لاتوجد أفضلية لتوجه على الآخر فالهدف النهائى للبحث هو زيادة قدرة الباحث على فهم ظواهر العلاقات الدولية . إن ميزة التعددية النظرية Theoratical Pluralism من وجهة نظر Holsti هى أنها تجنب الدراسة التبسيط الشديد الذى قد يطرحه التوجه الواحد والذى أدى إلى نقد الوضعية وجدل ما بعد الوضعية لمعالجة هذا التبسيط ، كما وأها فى ذات الوقت تتلافى مشكلة النسخ الكامل أو القضاء التام أو الاقتصار على النظريات أو الجهود السابقة وتفسح المجال لتعدد وجهات النظر دون ان تفترض أن صحة أحدهما تعنى خطأ الآخر ، ودون إحداث انقطاع فى التقاليد العلمية والانتقال الكامل من مرحلة أو مدرسة إلى مرحلة أو مدرسة لاحقة لها [1] .

إن دراسة العلاقات الدولية فى جدلها الثالث جعل ما بعد الوضعية تواجه إمكانات واسعة بقدر ما تواجه من تحديات . لكن هذه المرحلة بلا شك مرحلة تسمح بكثير من العمل الخلاق . وبالتالى فإن مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام له مجال فى ظل التحولات التى يشهدها علم العلاقات الدولية فى الغرب .

لقد سادت دراسة العلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية منذ الخمسينات وحتى أواخر السبيعينات تقريبا ثلاثة توجهات أساسية فى التحليل ، هى : التوجه الماركسى ، والتوجه البنائى الوظيفى Structural Functionalisn، والتوجه النظمى Systems. فالباحث الذى يعتمد على التوجه الماركسى يركز على مجالات معينة ، ففى إطار القضايا التى يختارها لتكون موضع التحليل يتم التركيز على تلك التى تتعلق بالصراع والطبقات ، وفي اختياره للجماعات موضع الدراسة يتم التركيز على الطبقات الاجتماعية . والبعد التاريخي له موضع هام في الدراسات التي تعتمد على هذا التوجه حيث يتم التركيز على مراحل الإنتاج والتناقض بين وسائل الإنتاج والعلاقات

1- K. J. Holsti , "Mirror Hirror on the wall : which are the Fairest theories of all ?" , International Studies Quorterly , Vol .33 (1989) , pp 255 - 258 .

الاجتماعية المصاحبة لها . ويتسم هذا التوجه بالمادية والدياليكتيكية في التحليل[1] وأما البنائية الوظيفية كتوجه في التحليل السياسي والذي قدمه almond فيركز على المشاكل البحثية التي تتعلق بالبنية والوظائف في الحياة السياسية ويتم الاهتمام بهذه الأبعاد إليجانب أسلوب الأداء والقدرات ، إلا أن هذا التوجه يميل إلى التركيز على العلاقات الاستاتيكية أكثر من العلاقات الديناميكيه حيث إن محور اهتمامه هو المحافظة على الوضع الراهن وما يتطلبه من التأقلم المستمر وتشغيل الوظائف والأبنية المختلفة للحفاظ على النظام وهو توجه لا يقبل إلا التغيير التدريجي السلمي[2] ويرجع استخدام توجه النظم في العلوم السياسية إلى Eastonالذي ركز على مفهوم النظام وبيئته والاستجابة التي تتمثل في تطوير الهياكل والعمليات داخل النظام لمواجهة التأثيرات النابعة من البيئة .

ويتم التركيز في نموذج ايستون على المدخلات ثم عملية التحويل ثم المخرجات التغذية الاسترجاعيه ، وبالتالي يبدو النظام كدائرة متكاملة تعمل على حفظ التوازن .

ومن أهم الانتقادات التي وجهت إليه أنه توجه محـــافظ يعمل على المحافظة على الوضع الراهـــن وأنه أيضاً توجـــه لا يقبل إلا التغير التدريجي[3].

إن مشروع العلاقات الدوليه في الإسلام يسعى لإلقاء الضوء على توجه آخر لدراسة العلاقات الدولية وهو توجه تحتل فيه القيم دورا محوريا في التحليل [4] وهو بعد لا يمثل أهمية في التوجهات الثلاثة السابقة الذكر .

بالرغم من أن القيم لم تلعب دورا هاما فى التوجهات التى سادت دراسة العلاقات الدولية فى الفترة منذ الخمسينات وحتى أواخر السبعينات إلا أن مراجعة الكتابات الغربية فى الثمانينات توضح أن هناك اهتماما بدراسة القيم فى تحليل العلاقات الدولية بل لقد جعل البعض منهم القيم أحد مصادر الإبداع النظرى فى العلاقات

---

(١) يعتمد هذا الجزء على عرض لمضمون هذه التوجهات فى :

- Dawid Garson , (Handbook of Political Science Methods (Boston : Holbrook Press , 1971) pp 8 - 19 .

(٢) السيد عبد المطلب غانم ، "الاقتراب البنائى الوظيفى واستخدامه فى البحوث السياسية . نظرة تقويمية " بحث مقدم إلى ندوة اقترابات البحث فى العلوم الاجتماعية التى نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية ديسمبر١٩٩٠ .

3-David Easton , A Framework for Political Analysis (N.J . Prentice hall , 1965) .

وانظر الاستخدامات المختلفة لاقتراب النظم فى:

- Garson , Op. cit . , pp 49 - 65 .

(٤) انظر المدخل الخاص بالقيم فى الجزء الثانى من المشروع

الدولية والتى يمكن أن تساعد على بلورة نظرية لاختبار فروض معينة فى الواقع [١] ، إن مراجعة بعض الكتابات الغربية التى تناولت موضوع القيم فى العلاقات الدولية خلال الثمانينات توضح أنه يمكن أن يكون لمشروع العلاقات الدولية فى الإسلام مساهمة هامة فى إطار اهتمام الباحثين فى الغرب بهذا الموضوع .

إن فكرة القيم أو الأخلاق فى العلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية تتنازعها مدرستان ؛ الأولى: ترى أنه من العبث التمسك بقيم فى عالم السياسة الدولية الذى لايعرف إلا المصلحة وأن تمسك دولة بالأخلاق يعنى استسلامها فى موقف ما للطرف الآخر الذى لن يتبع نفس قواعد السلوك ، وأما المدرسة الثانية: فترى أن الحديث عن القيم لايعنى تجاهل الواقع بل ترشيده حتى لاينغمس العاملون فى المجال السياسى فى الحسابات البراجماتية الوقتية متجاهلين السؤال الملح عند وضع السياسة الخارجية : من نحن ؟ ماذا نريد ؟ وماذا نريد أن تكون[٢] . وهذه هى المدرسة التى ينتمى إليها الباحثون الغربيون الذين يوضحون أهمية دور القيم فى التفاعلات الدولية .

فعلى سبيل المثال اهتم Stanley Hoffmann بدراسة موضوع القيم فى السياسة الدولية [٣] حيث أوضح فى أن اقترابه لدراسة هذا الموضوع هو اقتراب ليبرالى وبالتالى فإن مسألة القيم فى السلوك الخارجى تكمن أهميتها فى حجم الواجبات والحقوق أو المسئولية التى تقع فى نهاية التحليل على الفرد ٠ ويرى الكاتب أن المسألة الاخلاقية فى العلاقات الدولية أثارت تساؤلين دار حولهما البحث، وهما : هل هناك خيار قيمى فى العلاقات الدولية ؟ وإذا كان هناك فما هى حدود هذا الخيار ؟٠ ويستعرض الكاتب آراء المفكرين السياسيين الغربيين بدءا من اليونان وحتى عصرنا الحالى فى مسألة الحدود الأخلاقية على حركة الدول ، وينتهى إلى أنه لاتوجد شريعة عالمية تحكم سلوك الدول الخارجى ، بل تحكمها الأنانية ٠ ويلفت الكاتب النظر إلى صعوبة وجود قيم معينة فى عملية صنع القرار فى ظل العوامل الذاتية مثل تفاوت إدراك صانع القرار من شخص لشخص ومن دولة لدولة ٠

1- Holste , Mirror... , op.cit.

- Yale H. Ferguson and Richard W. Mansbach , The Elusive Quest : Theory and International Politics (Columbia : University of South Carolina Press , 1988) .

2- Robert J. Myers (ed.) , International Ethics en the Nuclear age (Boston : Uninersity Press of America , 1987) pp 1-11 .

3- Stanley Hoffmann , Duties Beyond Borders : On the limits and possiblities of Ethical International Politics (N.J. Syracuse University Press , 1981)

ويذهب الباحث إلى أن هناك هرما من القيم ، قيم الفرد ، ثم قيم الجماعة ، ثم قيم صانع القرارالذى يحتل قمة الهرم فى الدولة ، ويرى أن إشكالية نسبية القيم تبقى مطروحة فى التفاعلات الدولية .

ويطرح Joseph S . Nye & Arthur M . Schlesinger [1] قضية العلاقة بين الأخلاق والجماعة الدولية ويريان أنه من الخطورة بمكان قياس الأخلاق الدولية على الأخلاق الفردية وذلك لعدد من الأسباب :-

- اختلاف أوضاع وظروف الدول عن الأفراد .
- إن موضوعات السياسة الخارجية يصعب تصنيفها من حيث "جيد" و "سيء" بل هى أقرب إلى مناسب وغير مناسب .
- إنه لايوجد إجماع أخلاقى دولى كما هو الحال داخليا .
- إن هذا سيضيف مشاكل إلى السياسة الخارجية لأى دولة ، حيث ستبدأ فى تقويم سياسات الدول الأخرى أخلاقيا وتنشغل بتصنيفها إلى دول أخلاقية وأخرى غير أخلاقية مما ستترتب عليه مشاكل عديدة .
- إن هذه النظرة الأخلاقية سوف تعرقل العمل الدبلوماسى الذى هو فى جوهره توفيق بين المصالح [2]

ويرى Ernest Haas [3] أن الدول لن تتصرف أبدا كأفراد ، وقياس السلوك الدولى على السلوك الفردى ليس مجديا . لكن هذا لايعنى أن نطرح مسألة الأخلاق جانبا . ويقترح هاس ضرورة دراسة العناصر المتشابهة فى النظم الأخلاقية المتعارضة أو المتصارعة ، كما يعتقد أنه يجب التأثير على الحكومات بهدف الوصول إلى أخلاقية عالمية Cosmopolitan morality، وهذا لن يتحقق بحملات حقوق الإنسان وليس بالوعظ المباشر لكنه يتطلب التعرف على المستوى الدولى بشكل يسمح بتوقع التصرفات المتبادلة والاختيار بين البدائل الاستراتيجية بشكل لايستبعد أى بديل منها ، ويشير هاس إلى أنه اعتمادا على المنفعة الذاتية يمكن بلورة هذه الاخلاقية العالمية ويصبح الردع ذاته أخلاقيا إذا أستخدم فى المدى المتوسط كسياسة لتغيير الإدراك العدائى بين الأطراف المتصارعة على المدى البعيد .

1- Arthur M. Schlesinger , "National Interest and Moral Absolutes , in: Myres , op.cit. , pp 16 - 21 .
- Joseph Nye , "Ethics and Amercian Forign Policy , Myres , op.cit. pp 39-79 .
2 - Schlesinger , op.cit., pp 14 - 21.
3- Ernest Haas , "Comments", in Myres , op.cit., pp 144- 150 .

إن مراجعة بعض الأدبيات الغربية فى موضوع القيم فى العلاقات الدولية توضح أن مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن تكون له مساهمته (وخاصة علي صعيد مستوى " المنظور الأصولى ") فى إطار هذا التوجه فى ضوء النقاط التالية :-

(١) نظرا للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور القيم فى العلاقات الدولية ، فليس هناك تعريف مشترك لما هو أخلاقى كإطار عام للتحرك الدولى. إن مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن يوضح حدا أدنى من الاتفاق حول ماهية القيم ، فالقيم التى يمكن أن تحكم العلاقات الدولية محددة بالقرآن والسنة ، كذلك فإن الأخلاق فى الإسلام ترتبط بمفهوم السنن، وتحديدها مرتبط فى الإسلام بالمصلحة والمنفعة للعباد فى النهاية .

(٢) يثير الباحثون المهتمون بموضوع القيم قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية ، فيرى البعض إمكانية القياس ، أما البعض الآخر فيرى عدم إمكانية القياس . ويلاحظ هنا أن إثارة مشكلة القياس الجماعى على الفردى ترتبط بغياب التنظيم الجماعى فى الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحى . أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلا على مستواه وبالتالى فإن دراسة العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن يوضح أنه لاتوجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده .

(٣) إنه مع اعتراف بعض الباحثين بأهمية القيم فى السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لاتوجد مبادىء مجردة وعالمية (إلا فى بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية . إن بحث العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن يوضح وضعا مخالفا تماما، فنظرة الإسلام للعالمية تناقض هذه النظرة الغربية. فالحرام شرعا يتجاوز الزمان والمكان ويستمد حدوده من الوحى مع مراعاة تغير الظروف. أى أن مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن يوضح أن الأخلاق الإسلامية فى التعامل الدولى هى الأساس والخروج عنها هو الاستثناء.

(٤) يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد القيمى فى تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجى يكون مما هو قائم إلى مايجب أن يكون وليس العكس . وفى هذا الصدد توضح بعض الأدبيات الغربية أن أخلاقية صانع القرار هى اخلاقية مسئولية وليست أخلاقية اقتناع ، أى أن مايقتنع أو يؤمن به السياسى يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحسابات التكلفة ، فما هو جيد فى الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن [١] . إن دراسة العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن توضح نمطا مختلفا لمثل هذا التوجه ، فنقطة البداية هى المنهج الإسلامى الذى يمكن أن نقيس عليه الواقع

1- Hoffmann ,op.cit .

ثانياً : استخدام التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي

إن الباحث فى مجال العلاقات الدولية يحتاج إلى دراسة التاريخ وجمع معلومات تاريخية عن موضوعات معينة للاستفادة منها فى دراسة الأحداث الحالية فتطور النظام الدولى على سبيل المثال يمكن فهمه فى إطار مفهوم الدورات cyclesحيث ينتج لنا هذا المفهوم من خلال الاعتماد على التاريخ فهما طويل المدى للشئون الدولية . وهذا المفهوم يعتمد على تشابه الأحداث ولكنه لايعنى التكرار بل التقدم مع الحفاظ على خط سير محدد . وإن كانت دراسة هذه الدورات لاتعنى عدم الالتفات إلى الاستثناءات أو الأشكال غير المتكررة من العلاقات .

ولقد كانت دراسة التاريخ موضع اهتمام عدد من الباحثين فى العلاقات الدولية الذين اهتموا بدراسة النظام الدولى ومن أهم هؤلاء الباحثين R.Rosecrance و M.Kaplan ، و . G.Modleski فلقد اهتم كابلان[1] بدراسة نظام دولة المدينة فى اليونان القديمة ونظام الدولة الايطالية فى عصر النهضة ونظام توازن القوى الذى سيطر على القارة الأوربية خلال القرن ١٨و ١٩ ، وذلك لمقارنة السلوك النمطى فى النظام فى المراحل المختلفة من التاريخ . ولقد طرح كابلان ستة نماذج للنظام الدولى : نظام توازن القوى ، ونظام القطبية غير المحكم Loose Bipolar Systemونظام القطبية المحكم Tight Bipolar Systemوالنظام العالمى Univrsal System والنظام الدولى الهيراركى ونظام اعتراض الوحده . Unit Veto System ولقد أوضح كابلان أن النموذج الأول والثانى بعيدان عن أشكال اتخذها النظام الدولى بالفعل فى المراحل التاريخية السابقة . أما النماذج الأربعة الأخرى التى قدمها فأوضح أنها ممكنة من الناحية المنطقية وإن لم تعكس نماذج تاريخة فعلية خلال المراحل التى قام بدراستها . ولقد أوضح فى إطار دراسته لكل نموذج خمس مجموعات من المتغيرات . أولاها يتعلق بالقواعد الضرورية لاستمرار النظام فى حالة توازن. أما الثانية فتتعلق بقواعد التحويل وهى التى تحدد المتغيرات التى تمثل مدخلات للنظام بخلاف القواعد اللازمة لاستمراره فى حالة التوازن . أما المجموعة الثالثة من المتغيرات تتعلق بتلك الخاصة بتصنيف الفاعلين بناء على بعض الخصائص الهيكلية . والمجموعة الرابعة فتتعلق بمتغيرات القدرات وهى التى توضح مستوى التسليح والتكنولوجيا وغيرها من عناصر القوة التى تتوفر لدى الفاعلين . وأخيرا تتضمن المجموعة الخامسة من المتغيرات متغيرات تتعلق بالمعلومات وهى تشير إلى مستويات الاتصال داخل النظام .

1- Morton Kaplan , System and Process in International Politics (1957) .

وفى إطار نظام توازن القوى وُجِدتْ خمسة فواعل essential actors ويتسم السلوك النمطى للوحدات باتباع عدد من القواعد : -

١- يعمل الفاعلون على زيادة قدراتهم ولكنهم يميلون إلى التفاوض بدلا من القتال.

٢- إن بديل القتال بالنسبة للفاعلين أفضل من ضياع أية فرصة ممكنة لزيادة قدراتهم .

٣ - إن الفاعلين سيعملون على وقف القتال إذا كان سيترتب عليه القضاء على الفاعلين الرئيسيين.

٤ - أن الفاعلين سيعملون على معارضة أى تحالف أو أى فاعل يهدد بالحصول على مركز مسيطر فى النظام .

٥ - إن الفاعلين سيعملون على وضع قيود أو فرض حدود على الفاعلين الذين يؤمنون بمبادىء وجود منظمات قومية .

٦ - إن الفاعلين يسمحون للوحدات المهزومة بإعادة الدخول فى النظام ليقوموا بدور المشرفين فى هذا النظام .

ويوضح كابلان أن نظام القطبية غير المحكم loose bipolar system ليشبه النظام الدولى فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية وتوجد فى ظل هذا النظام تكتلات رئيسية (مثل حلف الأطلنطى وحلف وارسو) ، ودولة تتولى قيادة كل تكتل (مثل الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى) . كما يوجد أيضا فى ظل هذا النظام فواعل لاتنتمى إلى أى من الكتلتين (مثل الهند) وفاعل عالمى (الأمم المتحدة). ومن القواعد التى أوضحها كابلان بالنسبة لهذا النظام : -

١- إن الهدف هو التخلص من الكتلة المنافسة .

٢- إن الفاعلين سيفضلون التفاوض على التنازل ، وإن كانوا يقبلون الدخول فى الحروب المحدودة ((limited بدلا من الحرب الشاملة (0 (major) إلا أنهم سيعملون على الدخول فى حروب شاملة (فى ظل عوامل معينة تتعلق بالمخاطر والتكلفة) كبديل للفشل فى التخلص من التكتل المنافس .

٣- إن كل الفاعلين فى التكتلات يعملون على زيادة قدراتهم بالمقارنة بالتكتل الآخر .

٤- إن أعضاء التكتلات عليهم الدخول فى التفاوض بدلا من القتال من أجل زيادة القدرات ، إلا أن عليهم القتال فى حرب ثانوية إذا كان هذا سيجنبهم الفشل فى

زيادة قدراتهم ، وإن كان عليهـــم عدم المبادأة بشن حروب رئيسية من أجل تحقيق هذا الهدف .

٥- إن كل أعضاء التكتل يجب أن يشتركوا فى حرب رئيسية إذا كان هذا سيمنع حصول التكتل الآخر على قوة تمكنه من السيطرة على النظام .

٦- فى حالة تعارض أهداف التكتل مع أهداف الفاعل العالمى (الأمم المتحدة مثلا) يجب على أعضاء التكتل إعطاء الأولوية للأهدف الخاصة بهذا التكتل ، إلا أن عليهم أن يعملوا دائما على إخضاع مبادىء التكتل الآخـر للمبادىء التى ينادى بها الفاعل الدولى .

أما النموذج الثالث الذى قدمه كابلان "نظام القطبية المحكم" فيشبه النموذج السابق فى بعض أبعاده وإن اختلف عنه فى أبعاد أخرى . ففى ظل هذا النموذج لاتوجد فواعل غير أعضاء فى التكتلات السائدة ، كما لاتوجد فواعل عالمية . وإن وجد مثل هؤلاء الفاعلين فإن وجودهم غير ذى دلالة . وإذا لم يتسم تنظيم التكتلات بنوع من الهيراركية فإن النظام يتسم بعدم الاستقرار . ويوضح كابلان أن هذا النظام يتسم بدرجة كبيرة من التوتر وعدم الاستقرار .

والنموذج الرابع لكابلان هو النموذج العالمى والذى قد ينشأ نتيجة للدور الذى تقوم به منظمة عالمية فى ظل نظام الاستقطاب المرن . ويتسم هذا النظام بدرجة عالية من الاندماج وبتسوية الصراعات بين المصالح بناءً على القواعد السياسية للنظام . كما توجد فى ظل هذا النظام مجموعة من المسئولين الذين يدينون بالولاء فى المقام الأول للنظام الدولى ذاته بدلا من أن يوجهوا مثل هذا الولاء لأى نظام فرعى إقليمى فى النظام الدولى. إن درجة استقرار هذا النظام تتوقف على الموارد المتاحة للنظام والعلاقة النسبية بين قدرات هذا النظام وقدرات الفاعلين القوميين الأعضاء فيه .

النظام الهيراركى الذى قدمه كابلان قد يكون ديمقراطيا أو تسلطيا . فهو يكون ديمقراطيا إذا انبثق عن النظام العالمى ، ويكون تسلطيا إذا تم فرضه نتيجة انتصار تكتل معين . ويحتل التنظيم الوظيفى دورا أهم من التنظيم الجغرافى فى ظل هذا النظام الأمر الذى يترتب عليه زيادة درجة الاستقرار فى النظام حيث أن الضغوط المترتبة على التنظيم الوظيفى Functional cross Cuttling يجعل من الصعوبة بمكان التكتل ضد النظام الدولى أو الانسحاب منه .

النظام الأخير الذى طرحه كابلان أطلق عليه Unit Veto System وفى ظل هذا النظام لايوجد فواعل عالمية ويتسم هذا النظام بالخصائص التى طرحها هوبز حول الطبيعة البشرية من حيث وجود تعارض فى المصالح بين جميع الأعضاء وإن كانت

القدرات التدميرية المتساوية تقريبا للأعضاء تردع احتمال قيام أحد الفواعل بتدمير الآخر • أما إذا فشل الردع فقد يتحول هذا النظام إلى النموذج الهيراركى السابق ذكره •

ولقد اعتمد R.Rosecrance [1] فى تحليله للنظم الدولية على التاريخ الأوربى حيث قام بتقسيم تاريخ أوروبا الغربية خلال الفترة ١٧٤٠ - ١٩٦٠ إلى تسع فترات أو تسعة نظم • وأوضح أن كلا من هذه النظم يتسم بتغيرات ملموسة فى الأساليب الدبلوماسية المستخدمة وفى الأهداف • ولقد أوضح روزيكرانس أن هناك بعض الظواهر المتكررة التى يمكن ملاحظتها فى النظم التسعة التى قام بدراستها ومن ثم طرح الباحث من خلال هذه الدراسة نموذجين للنظام الدولى • ونظرا لاهتمام روزيكرانس بالاستقرار الدولى فقد ركز على المتغيرات الأربعة التالية :-

١- المدخلات التى تؤدى إلى توتر (الأيديولوجيات ، غياب الأمن الداخلى، التفاوت فى موارد الدول والصراع بين المصالح القومية) •

٢- الميكانيزمات اللازمة لمواجهة هذا التوتر (وتشمل قدرات تتوفر داخل النظام الدولى مثل concert of Europe أو الأمم المتحدة) •

٣- قيود مجتمعية environmental restraints والتى يكون لها دور فى النتائج المحتملة ويعطى الباحث أهمية كبيرة للمتغيرات الداخلية فى تحديد السلوك الخارجى (فيركز فى هذا الصدد على متغيرات، مثل: اتجاه النخبة، ودرجة سيطرة النخبة ، والموارد المتاحة للنخبة ، وقدرة النظام على احتواء التوتر الذى يواجهه) •

٤- نتائج التفاعل بين المتغيرات السابقة •

إن دراسة روزيكرانس تشير إلى وجود نموذجين للنظام الدولى: نظام يتسم بالاستقرار، والآخر يتسم بعدم الاستقرار • النظام المستقر هو ذلك النظام الذى يتم فيه الاعتماد على الدبلوماسية وغيرها من الوسائل التقليدية فى المفاوضات •

وتعبر خمسة من النماذج التى طرحها روزيكرانس عن النموذج المستقر، وهى: النموذج الأول (١٧٤٠- ١٧٨٩)، والنموذج الثالث (١٨١٤-١٨٢٢)، والنموذج الرابع (١٨٢٢-١٨٤٨)، والنموذج السادس (١٨٧١-١٨٩٠)، والنموذج التاسع (١٩٤٥-١٩٦٠) • وفى ظل هذه النظم كان التوتر فى حجمه الأدنى واستطاعت الميكانيزمات المتوفرة استيعابه • كما كانت النخبة فى هذه النظم مؤيدة لاستمرار

1- Richard Rosecrance , Action and Reaction in World Politics (Boston Little Brown and Company , 1963) .

الوضع الراهن سواء داخل الوحدات القومية أو فى النظام الدولى بصفة عامة. ولم تلعب الأيديولوجية دورا كبيرا فى التأثير على الآراء السياسية للنخبة وإن كانت الفترة ١٩٤٥-١٩٦٠ تعتبر استثناءً فى هذا الصدد . إلا أنه حتى خلال هذه الفترة كانت النخبة فى الدول المختلفة تحل المشاكل الدولية بوسائل لاتصل إلى حد الدخول فى حرب . ونظرا لشعور النخبة بالأمن النسبى فلم يكن هناك سبب يدعوها إلى تعبئة الموارد أو استخدام أى وسيلة أقرب من أجل إحداث تغييرات جذرية فى النظام . وبالرغم من أن بعض الدول قد تكون قد سعت إلى تحسين مركزها النسبى فى النظام بالمقارنة بالدول الأخرى إلا أن مثل هذه الدول لم تكن على استعداد للمساهمة فى انهيار النظام . وفى ظل النظم المستقرة كانت environmental restraints كافية لتهدئة التوترات التى واجهتها هذه النظم . كما وأن الأطماع الإقليمية تم تحويلها إلى أنماط من التوسع الاستعمارى .

أما النظم غير المستقرة فتتمثل فى أربعة من النماذج التى طرحها روزيكرانس، وهى: النموذج الثانى (١٧٨٩-١٨١٤) ، والنموذج الخامس (١٨٤٨-١٨٧١)، والنموذج السابع (١٨٩٠-١٩١٨) ، والنموذج الثامن (١٩١٨-١٩٤٥) ، وفى ظل هذه النماذج كان التوتر الذى واجهه النظام أعلى نسبياً من قدرة الميكانيزمات المتوفرة على التعامل معه ، واتسمت النخب فى هذه النظم بعدم الرضا عن الوضع الراهن والشعور بعدم الأمن ، وبالتالى سعت هذه النخب نحو تحسين أوضاعها الداخلية والخارجية تجاه النظام الدولى والفاعلين فيه . واستطاعت النخب تعبئة الموارد من خلال استغلال النزعات القومية والأيديولوجية . كذلك فإنه بمراجعة هذه النظم الأربعة يتضح أن ثلاثة منها اتسمت بظاهرة الاستقطاب الدولى الأمر الذى يشير إلى أن نظام تعدد الأقطاب يعد أكثر استقراراً نسبيا[1].

كذلك قام Modelski بدراسة تطور النظام الدولى فى دراستين ، ففى دراسته الأولى [2] قدم نموذجين للنظام الدولى الزراعى والصناعى ، إلا أن طرحه لهذه النماذج كان على المستوى النظرى ، فبالرغم من اعتماده على بعض خصائص النظام الدولى فى طرحها إلا أنها لم تمثل فى حد ذاتها أى نظام دولى محدد بعينه . وأما دراسته الثانية [3] فقد ركزت على مفهوم الدورات الذى أظهر أنه يوضح نمطا متكررا للتطور

1- Dougherty and Pfaltzgraff , op.cit.

2- George Modelski , "Agraria and Industria: Two Models of the International System" in K. Knorr and Sidney Verba (eds) . The International System (Princeton :Princeton University Press, 1961.

3 - George Modelski : Long cycles in World Politics . Seattle Universtiy of Washington Press, 1987.

الدولى ، وبالتالى يتيح مثل هذا المفهوم تنظيم المعرفة بشأن السياسة الدولية السابقة ويخرج دراسة العلاقات الدولية من الانقطاع والميل لدارسة "الأزمة" . واعتمد مودلسكي على ثلاثة مصادر لتأكيد هذا التوجه فى التحليل ، وهى : الكتابات الفلسفية الغربية القديمة (الفلسفة اليونانية) التى تدور حول العلاقات الدولية ، والأدبيات المعاصرة عن القيادة والحروب، والكتابات السابقة فى مجال العلاقات الدولية والنظرية الاجتماعية خاصة كتابات تالكوت بارسونز عن النظام الاجتماعى . ولقد أوضح مودلسكي أن دراسة الأحداث المعاصرة والانحصار فيها يفقد الباحث النظرة الشمولية ، لذلك فإن مفهومالدورات الممتدة يستلزم دراسة التاريخ ، وفى إطار دراسة تطور النظام الدولى فى هذا الصدد أوضح مودلسكي أن النظام السياسى الدولى هو نظام علاقات وظيفية هدفها تحديد الحركة على المستوى الجماعى . وهو نظام تبرز فيه بالضرورة قيادة وله عدد من المكونات؛ وهى: العلاقة بين القوة الدولية (القيادة) والمتحدى لها ، والعلاقة بين النظم الفرعية والنظام الدولى، والتنسيق بين النظم الفرعية ، الميكانزم الذى يحكم تطور تلك العلاقات regulatory والميكانيزم الذى يحكم تنمية تلك العلاقات developmental

ويرى مودلسكى أن هناك حاجة لوجود قيادة فى النظام العالمى ليس فقط بموجب القوة وهيكلها الذى يفترض وجود قوة قائدة ، بل انطلاقا من الفكر النظمى ؛ لأنها تحقق وظائف بعينها لاغنى للنظام العالمى عنها ؛ وهى :

- تشكيل أولويات النظام وتعريف أهم قضاياه (العسكرية ، الاقتصادية) .
- التعبئة أى تشكيل تحالفات تمثل البنية الأساسية للنظام .
- اتخاذ القرار، وهى عملية متجددة لاختبار القوة، وتفرز قوى جديدة .
- الإدارة ، أى الحفاظ على أداء النظام ، ويرتبط هذا بالجوانب الاقتصادية والنقدية .
- الابتكار ، كاختراع البريطانيين للآلات البخارية ودفع الثورة الصناعية .

ولقد اعتمد مودلسكى على التاريخ الغربى منذ ١٥٠٠م فى بحثه للدورات الطويلة فى النظام الدولى ، حيث أوضح أن هذه الدورات تتشكل من عمليتين لكل منهما عدة مراحل متتالية ؛ وهى : عملية التوازن التى تهدف إلى التغلب على التحديات التى يواجهها النظام من خلال تكوين التحالفات والقيام بالحروب ، وعملية التطور التى تفرز قيادات جديدة تتعامل مع القضايا المستجدة . ولقد قام الباحث بدراسة خمس دورات لهذا النظام . وأوضح أنه فى ظل كل دورة تولت إحدى الدول دور الزعامة العالمية فى النظام فتولت البرتغال هذا الدور خلال الفترة١٥١٦ – ١٥٣٩، وهولندا فى الفترة

١٦٠٩-١٦٣٩ ، وبريطانيا فى الفترة ١٧١٤-١٧٣٩، وخلال الفترة ١٨١٥-١٨٤٩، والولايات المتحدة فى النصف الثانى من القرن العشرين ١٩٤٥-١٩٧٣ • وتوضح دراسته أن هذه الدول تمتعت بتفوق بحرى فى الفترات التى قامت فيها بدور الزعامة العالمية حيث توفرت لديها القوات القادرة على الوصول إلى كافة أنحاء العالم دون أن تواجه تحديا من جانب وحدات أخرى داخل النظام •

وتوضح نظريته فى الدورات الممتدة أن هذه الدول تولت دور الزعامة العالمية بعد فترة سادت فيها حروب عالمية شاملة • فتولت البرتغال دور الزعامة فى أعقاب الحروب الإيطالية وحروب المحيط الهندى (١٤٤٩-١٥١٦) ، وتولت هولندا دور الزعامة فى أعقاب الحروب الأسبانية (١٥٨٠-١٦٠٩) ، وتولت بريطانيا دور الزعامة فى أعقاب الحروب الفرنسية الأولى (١٦٨٨-١٧١٣)، كما تولت بريطانيا الزعامة مرة أخرى فى أعقاب الحروب الفرنسية الثانية (١٧٩٢-١٨١٥)، وتولت الولايات المتحدة الزعامة فى أعقاب الحروب الألمانية (١٩١٤-١٩٤٥)• ولقد اتسمت هذه الحروب بنوع من الاستمرارية حيث استمرت لمدة تتراوح من ٢٥-٣٠ سنة ، كما اتسع نطاقها على المستوى العالمى من حيث مداها وعدد المشاركين فيها • ولقد نشأت هذه الحروب نتيجة للأزمات الهيكلية فى النظام السياسى العالمى ، فجاءت نتيجة انهيار النظام فى ظل ظروف تميزت بحدة الصراع بين القوى العظمى وانتفاء أى زعامة تتولى قيادة النظام العالمى ، أو بعبارة أخرى يمكن النظر إلى هذه الحروب على أنها جاءت بدافع الرغبة فى تولى دور الزعامة فى النظام الدولى •

إن مراجعة دراسات كابلان و روزيكرانس و مودلسكى توضح أنها جاءت نتيجة دراستهم للتاريخ الغربى ، أى أن التاريخ الإسلامى لم يلعب دورا فى بلورة مثل هذه النماذج • ومن ثم يثور عدد من التساؤلات : هل دراسة التاريخ الإسلامي يمكن أن تقدم نماذج مشابهة للنماذج التاريخية أو اللاتاريخية التى طرحها كابلان؟ ، أم أن دراسة مثل هذا التاريخ يمكن أن تقدم نماذج جديدة للنظام الدولى ، خاصة وأن كابلان نفسه أوضح أن النماذج الستة التى طرحها لاتغطى جميع الاحتمالات التى يمكن استخدامها لبناء نماذج تساعد فى تحليل السياسة الدولية ؟ وهل دراسة التاريخ الإسلامى يمكن أن تؤدى إلى تأييد أو رفض الخصائص التى طرحها روزيكرانس للنظم المستقرة وغير المستقرة ؟ وإذا كانت إحدى النتائج التى أوضحها روزيكرانس فى دراسته هى وجود علاقة ارتباطية بين عدم استقرار النظام الدوى وشعور النخبة الداخلية بعدم الأمن ، فإلى أى حد يمكن أن تساهم دراسة التاريخ الإسلامى فى تأكيد أو رفض هذه المقولة ؟ فضلاً عن هذا وما هو موضع الأمة الإسلامية فى الدورات التى تحدث عنها مودلسكى؟ وهل دراسة التاريخ الإسلامى ستوضح وجود دورات مماثلة

لتلك التى تحدث عنها مودلسكى وما هى أسباب نشأة الحروب فى التاريخ الإسلامى ؟ ومن هى تلك الدولة القائد التى تولت الزعامة فى أعقاب الحروب التى شاركت فيها الأمة الإسلامية ؟· إن دراسة التاريخ الإسلامى فى إطار مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام يمكن أن تساعد فى الإجابة على مثل هذه التساؤلات ·

ثالثاً : تحديد اطراف العلاقات الدولية

إن مراجعة أدبيات العلاقات الدولية توضح أن هناك اتجاهين رئيسيين فى تعريف هذه العلاقات الاتجاه الأول يركز على الدولة state center paradigm، والاتجاه الثانى يركز بالإضافة إلى الدولة على العلاقات عبر القومية Transnational paradigm فى ظل الاتجاه الأول تعرف العلاقات الدولية بأنها العلاقات التى تتم بين الوحدات السياسية التى ينقسم اليها العالم فى فترة معينة والتى تدعى كل منها الحق فى تملك ميزان العدل وأن تكون هى الحكم الوحيد لقرار الحرب من عدمه · ويكون هدف هذه الوحدات المحافظة على أمنها وثباتها · ولذا أشار روزينو[١] Rosenau فى هذا الصدد إلى أن هناك مجموعة من الباحثين يعرفون السياسة الدولية بمجموع السياسات الخارجية للدول القومية ·

ويركز هؤلاء الباحثون على تحليل أنماط سلوك هؤلاء الفاعلين من حيث تحديد ماهية أهدافهم والوسائل التى يمكن من خلالها تحقيق هذه الأهداف ومحددات اختيارهذه الوسائل والأهداف ، ويرى هؤلاء أن وضعية النظام الدولى فى لحظة معينة هى نتاج تحركات السياسة الخارجية للدول القومية ·

إلا أن مثل هذا الاتجاه فى تعريف العلاقات الخارجية كان موضع انتقاد ، لأن التفاعلات الدولية قد تتم من جانب فاعلين من غير الدول[٢] ، كما أن اعتبار السياسة الخارجية للدول مرادفا للعلاقات الدولية يثير لبسا بين المفهومين · فمفهوم السياسة الخارجية يشير إلى تشكيل وإعداد وتقييم الاختيارات الخارجية النابعة من توقعات الدولة صاحبة السياسة الخارجية ، أى أن السياسة الخارجية تتم فى الداخل وتتجه للخارج ، بينما العلاقات الدولية تتم خارج الحدود بين دولتين أو أكثر وإن كان هذا لاينفى أن هناك علاقة بين السياسة الداخلية والخارجية ، أو بعبارة أخرى فإن العلاقات الدولية أكثر شمولاً من السياسة الخارجية القومية فهى تركز على عمليات أوسع وأكثر فعالية مما يراه المشاركون القوميون لهذه العمليات[٣] ·

1- James N. Rosenau (ed). International Politics and Foreign Policy (New York: The Free Press, 1969) p.xviii.

2- Robert O. Keohane and Joseph Nye (eds.) , International Relations and World Polities (Cambrcdge : Howard University Press, 1971) pp.xii-xiii .

3- Dougherty and Pfaltzgraff , op.cit. , pp 23-24 .

أما الاتجاه الثانى والذى برز بصورة واضحة فى أواخر الستينات وأوائل السبعينات فبالاضافة إلى اهتمامه بالعلاقات بين الدول ، وبينها وبين المنظمات الدولية الحكومية فإنه يركز أيضا على التفاعلات عبر القومية . ومن أهم من ركز على هذا الاتجاه Robert Keohane and Joseph Nye فى كتابهما Transnational Relations and World Politics[1] حيث أوضحا أن التفاعلات العالمية تشمل تحركات النقد ، والأشياء المادية ، والمعلومات عبر الحدود الدولية أى أنهما ميزا بين أربعة أنواع من التفاعلات العالمية ؛ وهى :-

١- الاتصال ، ويشمل تحرك المعلومات بما فى ذلك نقل الأفكار والآراء والايديولوجيات .

٢- المواصلات ويشمل تحرك الأشياء المادية بما فى ذلك معدات الحرب والممتلكات الشخصية والسلع .

٣- المالية وتشمل تحرك النقد وأدوات الائتمان .

٤- السفر ويشمل تحرك الأشخاص .

ولقد أوضح الباحثان أن العديد من الأنشطة الدولية تتضمن الأنواع الأربعة من الأنشطة فى نفس الوقت . فالتجارة والحرب على سبيل المثال تتطلبان نوعا من التنسيق بين تحرك المعلومات والنقد والأشخاص والأشياء المادية ، كما أن بعض هذه التفاعلات قد تكون أطرافها من حكومات الدول القومية (مثال ذلك الحروب ، فهى جزء كبير من الاتصالات الدولية ، وكذلك التجارة، وبعض تحركات النقد) . إلا أن البعض الآخر من هذه التفاعلات يتم بين فاعلين من عبر الحكومات سواء أكانوا أفراداً أم مؤسسات . ويطلق على مثل هذه التفاعلات التفاعلات غير القومية، أى أن التفاعلات عبر القومية هى التفاعلات التى يلعب فيها الفاعلون غير الحكوميين (سواء أكانوا أحد أطراف التفاعل، أو يمثلون جانبى التفاعل) دوراً رئيسياً .

إن مراجعة التعريفات المختلفة للعلاقات الدولية فى الأدبيات الغربية توضح عددا من النقاط :-

أولا : أنه بالرغم من اعتراف الباحثين الغربيين بوجود تفاعلات دولية تشترك فيها وحدات من غير الدول القومية ، إلا أنهم مازالوا يعتقدون أن الدولة هى وحدة التحليل الرئيسية ولقد أوضح John Herz على سبيل المثال أنه بالرغم من ظهور منظمات دولية وهيئات فوق قومية خلال الفترة التالية للحرب العالمية الثانية، وبالرغم من تأثير بعض الهيئات المحلية مثل الشركات على الشئون الدولية، إلا أن الدولة مازالت الفاعل

3- Keohane and Nye , op.cit .

الرئيسى فى العلاقات الدولية (1) . التساؤل الآن هو: ماهى وحدة التحليل الرئيسية فى المنظور الإسلامى ؟

ثانيا : أنه مع تسليم الباحثين بأن الدولة هى وحدة التحليل الرئيسية فى تحليل العلاقات الدولية ، إلا أن هناك اتجاها ، ومن أنصاره باحثون مثل Ferguson and Mansbach، (2)ركز على إبراز أن دراسة الدولة قد شابها عدم اليقين على مستوى النظرية السياسية ، الأمر الذى انعكس فى مجال دراسة المجتمع الدولى، أو بعبارة أخرى: إن دراسة العلاقات الدولية يسودها نفس المشكلة . ويشير أنصار هذا الاتجاه إلى أن كثيرا من الكتاب يخلطون مابين الدولة state والأمة nation، وبالتالى يرون أن مفهوم الدولة هو بؤرة المشكلة المفاهيمية لعلم العلاقات الدولية، وأن المشكلة ترتبط تاريخيا بإشكالية مفهوم الدولة فى الفكر الغربى وعدم الاستقرار على تعريفه وتحديد أبعاده . وبمراجعة المفهوم فى الفكر الغربى والفلسفة السياسية الغربية يجد هؤلاء أن مفهوم الدولة وأبعاده الحقيقية وسمات تعريفه غير مجمع عليها ، فهناك ، طبقا لهم ، قدر من النسبية فى المفهوم ولايوجد بعد النمط المثالى الممثل له . ومازال التداخل بينه وبين مفهوم القومية والأمة غامضا وهو مايطرح قضية السيادة موضع التساؤل .

وفى ظل مراجعة الخبرة الغامضة لمفهوم الدولة يمكن القول إن الأدبيات لم تكن واضحة فى تحديد وحدة التحليل فى العلاقات الدولية حيث إن المفاهيم ومؤثراتها تختلف باختلاف كل باحث وخبرته التاريخية والثقافية وبالتالى فإن مفاهيم كالدولة ستبقى غير محددة كما يبقى الحقل المعرفى فى حالة إشكالية وعدم يقين، ويوضح Fred Halliday (3) أن التركيز على الدولة فى علم العلاقات الدولية يطرح إشكاليتين تتعلق أولاهما بربط العلاقات الدولية بالحدث الآنى وثانيتهما تتعلق بانعزال نظريات العلاقات الدولية عن باقى العلوم الاجتماعية بعكس بقية أفرع العلوم السياسية . أما Mastanduno , Alaki , Ikenberry (4) فيرون أن النظرية فى العلاقات الدولية تستلزم وجود نظرية فى حركة الدولة ولأن الدولة بها حركتان، حركة داخلية وأخرى خارجية، فإن تعثر نظرية الدولة أو التنظير بشأن الدولة فى العلوم السياسية قد أثر على تماسك نظرية العلاقات الدولية . إن هذا الجدل حول مفهوم الدولة فى الفكر

1- John H. Herz , "The Territoev State Rvisited : Reflections on the Future of the Nation State , in Rosenau (ed) op.cit. , p 76 .

2- Feguson and Mansbach , op.cit. , pp 111-142 .

3- Halli day , op.cit , P 502 .

4 - David Mastanduno , David Alake and G. John Ikenberry , "Toward a Realist Theory of State Action , "International Studies Quarterly , Vol. 33 , No 4 (1989) .

الغربى يثير ضرورة تحديد مدلوله فى بحث العلاقات الدولية فى الإسلام وهو بالتالى أحد المحاور التى تم التركيز عليها فى هذ المشروع البحثى(١) ٠

ثالثا : إن البعد الاقليمى هو البعد المحورى فى تحديد ماهو دولى أو غير دولى، وإن كان التفاعل يتم على المستوى الرسمي أو غيرالرسمى ، إلا أن تداخل البعد الداخلى مع البعد الدولى للدولة كوحدة إقليمية أثار عددا من التساؤلات لدى بعض الباحثين الذين نشرت أعمالهم فى الغرب(٢) حيث أوضحوا أن تداخل المحلى مع الدولى يجعل مهمة الباحث فى العلاقات الدولية شديدة الصعوبة ، فالداخل والخارج أصبحا متقاطعين بشكل يصعب فصله أو تجاهله والسياسة الداخلية تتأثر بالمناخ الدولى ، كما أن أداء الدولة على المستوى الخارجى رهين بإنجازاتها وقوتها الداخلية ٠

إن هذه النقطة أيضا تثير ضرورة الاهتمام بتحليل وضعية البعد الإقليمى فى المنظور الإسلامى وموقفه من التفاعل بين الأبعاد الداخلية والخارجية فى التعاملات الخارجية٠

رابعا : أنه مع تسليم الكتابات الغربية بأن هناك مبادىء وقواعد عامة ليست إقليمية فى افتراضاتها وأهدافها مثل الأيديولوجيات السياسية والمبادىء المستمدة من الأديان السماوية ، مثل الإسلام والمسيحية ، بصفتها نظما عقائدية كونية بمعنى أنها توجه رسالة إلى البشرية كلها ، إلا أن بعض الباحثين فى الغرب، مثل Duchaech(٣)، أشاروا إلى أنه بالرغم من أن هذه القواعد العامة مرتبطة بالطبيعة والسلوك البشرى إلا أنها قابلة للانخراط والانجذاب نحو التجزؤ الإقليمي القائم لدى البشرية، بمعنى أنه يتم تنظيم هذه المبادىء إقليميا داخل الحدود القومية القائمة وتعمل هذه القواعد العامة الشكلية أو بعضها كمحددات للسلوك أو مرشد له٠ ويوضح أنصار هذا التوجه أنه لاتوجد، أو من الصعب الوصول إلى، أيديولوجية خاصة ومرتبطة بالإقليم أو الأقاليم التى لها نفس الظروف والخصائص اللازمة لوجود مثل هذه الأيديولوجية خاصة فى ظل غياب السلطة المركزية للعالم أو فى ظل الطبيعة الفوضوية للنظام الدولى وغياب نسق من القيم والمفاهيم المشتركة الواجبة التطبيق والاتباع من قبل باقى الدول مما يجعل فكرة الايديولوجية العالمية ، من وجهة نظر أنصار هذا الاتجاه، ضربا من الخيال ٠ إن مثل هذا التوجه فى الفكر الغربى يثير أهمية تحليل عالمية المبادىء الإسلامية وإمكانية تطبيقها فى إطار بحث العلاقات الدولية فى الإسلام ٠

١- راجع الجزء الخاص بالدولة فى بحث العلاقات الدولية فى الإسلام ٠

٢- Mastanduno . et al , op.cit .

3- Ivo , D. Duchaeck , The Territorial Dimension of Politics (London: Westview Press , 1986) .

والتساؤل الآن: ماهو تعريف العلاقات الدولية الذى تتبناه المجموعة البحثية فى بحث العلاقات الدولية فى الإسلام ؟ إن التعريف الذى تتبناه يرتبط بالاتجاه الثانى فى تعريف العلاقات الدولية ، أى الاتجاه الذى يركز على التفاعلات التى تعبر الحدود الإقليمية للدول سواء أكانت الدول أحد أطراف هذا التفاعل أم لا ٠ويلاحظ هنا أنه بالرغم من أن مراجعة العديد من الكتابات الإسلامية ترفض تقسيم العالم على أساس جغرافى سياسى ، وإنما تجعل من البعد العقيدى أساس التقسيم ، إلا أن الواقع الذى واجهته الأمة الإسلامية عبر عصورها المختلفة يفرض، لغرض التحليل ، الاعتماد على البعد الجغرافى فى تحليل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وفى هذا الإطار فإن مفهوم العلاقات الدولية فى هذا البحث يركز على التفاعلات التى تمت بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية٠

ولكن التساؤل الذى يمكن طرحه فى هذا الصدد هو: ما هى معايير تحديد الدولة الإسلامية المعاصرة أى بعد سقوط الخلافة وفى ظل اوضاع النظام الدولى المعاصر .

يرى بعض الباحثين أن الدولة الإسلامية هى الدولة التى يمثل فيها المسلمون نصف عدد السكان على الأقل ، إلا أن مثل هذا المعيار يثير إشكالية عدم توفر إحصاءات دقيقة عن التوزيع الدينى للسكان ، كما أنه يربط تحديد الدولة الإسلامية بنسبة مئوية قد تتغير مع تغير الظروف الصحية والمعيشية للسكان ٠

إن معيار تحديد الدولة الإسلامية يجب أن يرتبط بالظاهرة موضع الدراسة وهى العلاقات الدولية ، فالدولة الإسلامية هى التى تعرف نفسها تجاه العالم الخارجى وتنظم علاقاتها معه بصفتها دولة إسلامية ، وبعبارة أخرى فإن الدولة الإسلامية هى تلك التى تحدد فيها النخبة الحاكمة الدولة بأنها دولة إسلامية ، فإن السياسة الخارجية للدولة تتحدد أساسا وفقا لإدراك هذه النخبة لهويتها وأهدافها وتوجهاتها الخارجية ٠ وهناك بعض المؤشرات التى يمكن الاستتناد عنها فى إطار التعرف على تحديد النخبة الحاكمة للهوية الإسلامية للدولة ، وهى وجود نص تشريعى فى الدولة يوضح أن الاسلام هو الدين الرسمى لها ، وأن تكون أغلبية النخبة الحاكمة من المسلمين، وهذان المؤشران يمكن الاعتماد عليهما فى تحديد الدول الإسلامية خلال الفترة الممتدة من سقوط الخلافة وحتى إنشاء المؤتمر الإسلامي يمكن استخدام عضوية الدولة فيها كمؤشر لتعريف النخبة الحاكمة للهوية الإسلامية للدولة٠ وهو مؤشر يتفادى بعض الانتقادات التى وجهت إلى المؤشر الأول والثانى فى تعريف النخبة الحاكمة لمثل هذه الهوية (١) .

---

(١) محمد السيد سليم ، العلاقات الدولية بين الدول الإسلامية (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٩١)٠

رابعاً : المفاهيم المحورية في دراسة الأدبيات الغربية لعلم العلاقات الدولية

كلمة مفهوم concept تستخدم للتعبير عن تجريد لشيء أو ظاهرة أو خصائص الشيء أو الظاهرة . وللمفاهيم دور هام فى عملية البحث العلمى فهى وسيلة للتواصل، كما يمكن من خلالها فهم الواقع بطريقة منظمة أو متماسكة ، وتساعدنا المفاهيم فى التبويب والتعميم كما أنها تعد حجر زاوية فى بناء النظريات. بهذا المعنى فإن كل علم من العلوم بما فيها علم العلاقات الدولية تنشأ فى إطاره مجموعة من المفاهيم التى يمكن من خلالها فهم الظواهر العلمية بإطلاق مسمى على ظاهرة أو فعل معين . ويترتب على مثل هذا المدخل فى نشأة المفاهيم عدد من النتائج :

- المفاهيم يمكن أن تختلف من جماعة لأخرى أى أن بعض المفاهيم قد تكون موجودة لدى جماعة وغير موجودة لدى جماعة أخرى .
- إن المفاهيم يمكن أن تختلف لدى نفس الجماعة من مرحلة لأخرى، فقد تسود مفاهيم فى مرحلة ولاتوجد فى مرحلة أخرى .
- إن نفس الظاهرة يمكن أن تكون لها مسميات مختلفة لدى أكثر من جماعة .
- إن المفهوم قد يستخدم بمعنى واحد لدى بعض الجماعات وقد يكون له أكثر من معنى لدى جماعة أخرى .

ان هناك مفاهيماً تختفى وتتوارى ومفاهيماً أخرى تنشأ بظهور ظواهر جديدة[1].

وإذا كان هدف هذه الدراسة هو وضع بحث العلاقات الدولية فى الإسلام فى إطار دراسة الأدبيات الغربية لهذا العلم ، فإن من الأهمية بمكان توضيح المفاهيم المحورية فى الأدبيات الغربية كتوطئة للبحث فى مدلولات نظائرها على صعيد المنظور الإسلامى بمستوياته المختلفة وعبر أجزاء كل منها وعلي أن يصب التحليل التراكمى من منظور إسلامى لهذه النظائر فى خاتمة المستوى الثالث والأخير من المشروع أى " الفكر الإسلامى " .

التساؤل الآن: هو كيف يمكن تحديد المفاهيم المحورية فى علم العلاقات الدولية. إن اختيار المصادر التى تم على أساسها تحديد مثل هذه المفاهيم يعتمد على التفرقة التى قدمها Thomas Kuhn [2] بين العلم المعتاد normal Science والثورات العلمية حيث أوضح أن العلم المعتاد يتضمن تلك البحوث التى تعتمد على الإنجازات العلمية السابقة

---

(١) راجع المفاهيم ووظائفها فى :

David Nachmias and Chava Nachmias , Research Methods in the Social Sciences , - (New york : St. Martin's Press, 1981) pp 24-39 .

2- Thomas Kuhn , The Structure of Scientific Revolutions (Chicago : University of Chicago Press , 1970) p 10

وهى الإنجازات التى تعتبرها الجماعة العلمية الأسس التى تعتمد عليها فى ممارساتها . ولقد أوضح "كون" أن مثل هذه الممارسات نجدها فى الكتب المدرسية Textbooksالتى توضح المشاكل البحثية التى تركز عليها الجماعة العلمية والمفاهيم والنظريات المستخدمة وأساليب البحث السائدة فى علم معين فى فترة من الفترات .إن مراجعة مثل هذه الكتب المدرسية يمكن أن تعبر عن المنظور السائد فى علم العلاقات الدولية فى فترة معينة .

فى هذا الإطار فإن تحديد المفاهيم المحورية فى الأدبيات الغربية يمكن أن يعتمد على مراجعة بعض الكتب المدرسية التى يتم تداولها فى هذا العلم . ومن نماذج هذه الكتب كتب Spanier Holsti , Dougherty and Pflatzgraff , Light and Groon [1] وهى كتب تقدم لطالب العلاقات الدولية تحليلا للأبعاد المختلفة للعلاقات الدولية كما تتضمن عرضا لبعض التوجهات التى سادت علم العلاقات الدولية فى إطار سعى الباحثين لتحليل هذه العلاقات .

ويمكن تقسيم المفاهيم المحورية فى دراسة العلاقات الدولية إلى أربع مجموعات :-

- مفاهيم تصف وضع النظام الدولى ووحداته .
- مفاهيم تتعلق بالصراع بين الوحدات الدولية .
- مفاهيم تتعلق بالتعاون بين الوحدات الدولية .
- مفاهيم تتعلق بصنع السياسة الخارجية .

أولا: مفاهيم تتعلق بوصف النظام الدولي ووحداته :

وتشمل هذه المجموعة أحد عشر مفهوما ، وهى : -

١- النظام الدولي : بالرغم من اختلاف الباحثين فى التعريف المحدد لهذا المفهوم إلا أن جميع الباحثين فى تناولهم لهذا المفهوم يركزون على فكرة التفاعل والانتظام بين الوحدات ، فيرى آرون أن النظام الدولى هو الكيان المؤسس بواسطة الوحدات السياسية الدولية لتلك الوحدات ، التى تحقق وتحافظ على علاقات نظامية فيما بينها . وينظر ماكيلاند إلى مفهوم النظام الدولى على أنه تكنيك لتطوير فهم العلاقات بين

Dougherty.... , op. cit .
- Holsti , International .... , op.cit.
- Light and Groom , op.cit.
- Spanier , op. cit .

الدول القومية من خلال تحديد وقياس واختيار التفاعل بينها ، أو هو أى تجمع لكيانات سياسية مستقلة ، سواء أكانت قبائل، أم أمماً، أم دولاً، أم إمبراطوريات، تتفاعل معا وفق عمليات تنظيمية وفى إطار مستمر أى تتعامل معا باستمرار وبتنظيم معين لطريقة التعامل أو التفاعل . ويهتم المحلل الذى يستخدم هذا المفهوم بوصف وتحليل أنماط وخصائص سلوك هذه الوحدات السياسية تجاه بعضها البعض وتفسير التغييرات الكبرى فى أنماط التفاعل. وكل نظام دولى يمكن تحليله من خمسة جوانب؛ وهى: الحدود(حدود النظام) ، خصائص الوحدات السياسية التى يشكل تفاعلها أساس النظام، هيكل النظام وتوزيع القوة والنفوذ أو علاقات السيطرة والتبعية داخله ، التفاعل بين الوحدات المكونة للنظام ، والقواعد الظاهرة أو الكامنة أو القيم التى تتأسس عليها العلاقات بين وحدات النظام[1] .

– القطبية الثنائية : يشير هذا المفهوم إليوجود دولتين أو ائتلافين متعارضين يلتزمان بحفظ توازن القوة وحماية النظام الدولى ذاته ، وفى ظل هذا النظام ترى كل قوة عظمى القوة الأخرى على أنها هى الخصم لأنها تدرك أنها تهدد أمنها ، كما ترى كل قوة أن أى زيادة فى قوة الطرف الآخر تهديد لقوتها وأمنها . ولذلك فإن كل قوة تتحرك لمنع النتائج المترتبة على هذا التناقض أو التعارض. وفى ظل نظام القطبية تكون البدائل والفرص المتاحة للسياسة الخارجية محدودة ، ولقد اختلف الباحثون فى تحديد العلاقة بين نظام القطبية واستقرار النظام الدولى ، فيرى كينيث والتز Ken-neth Waltz أن نظام القطبية أكثر استقراراً من نظام تعدد الأقطاب حيث أن وجود هوة ساحقة بين قوة القطبين من جانب وقوة الدول الأخرى فى النظام يجعل النظام أكثر استقرارا نظرا لقدرة القطبين على ضبط العنف فى النظام الدولى ، إلا أن البعض الآخر من الباحثين، مثال روزيكرانس، يرى أن نظام القطبية قد لايحقق الاستقرار الدولى حيث إن دافع التوسع واحتمالات الصراع بين القطبين أكبر فى حالة القطبية الثنائية عنها فى حالة تعدد الأقطاب، بصرف النظر عن الجدل حول هذه النقطة فإن الباحثين يرون أن القطبية الثنائية لها جانب إيجابى بالنسبة للدول الحديثة الاستقلال حيث قد يسمح لهم هذا النظام بزيادة قدرتهم التساومية مع الدول المتقدمة[٢] .

٣– نظام تعدد الأقطاب Multi Polar System : يتكون هذا النظام من خمس قوى كبرى على الأقل متساوية تقريبا من حيث القوة ، ومن خصائص هذا النظام أنه

1- Holsti , International...., op.cit., p29.

2- Spanier , op.cit ., pp 105 - 106 , 122 .

- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit , pp133 .

لايميز بين الصديق والعدو ، فكل قطب يرى الفاعلين الرئيسيين الآخرين أعداء محتملين وكذلك حلفاء محتملين . وعادة ماتظهر التحالفات فى ظل هذا النظام فى إطار الصراعات التى يتعرض لها ، وبالتالى فإن فرصة تحول مكونات النظام فى ظل التعددية تقلل من مخاطر المواجهة العدائية المتبادلة بين الوحدات الرئيسية ، ويعتبر دويتش وسنجر من أهم المدافعين عن وجود علاقة إيجابية بين نظام تعدد الأقطاب والاستقرار الدولى.

ومن النقاط التى أوضحناها فى هذا الصدد أن التكتلات فى ظل نظام الاستقطاب تعوق حرية حركة أعضاء التكتلات فى تفاعلهم مع الدول الأخرى وأنه كلما زاد عدد الفاعلين كلما قل التركيز على التهديد الذى يمثله الفاعل الواحد بالنسبة للآخرين وبالتالى فإن نظام التعددية يقلل من احتمالات التسابق على التسلح حيث أن الدولة ستتبنى رد فعل للزيادة فى ذلك الجزء من الإنفاق العسكرى الذى تعتقد أن القوة الخصم توجهه لها[1] .

٤- توازن القوي : فى إطار مراجعة التعريفات المختلفة لهذا المفهوم أوضح إيرنست هاس أنه وجد ثمانية تعريفات لهذا الاصطلاح أنه : -

أ) توزيع للقوى　　ب) عملية توازن an equilibrium process

ج) السيطرة أو البحث عن السيطرة　　د) الاستقرار والسلام فى علاقات القوة

هـ) عدم الاستقرار والحرب　　و) سياسات القوة بصفة عامة .

ز) القانون العام الذى يحكم التاريخ　　ح) نظام موجه لصانعى السياسة

بالرغم من هذه الاختلافات فى تعريف المفهوم إلا أنه يمكن من الناحية النظرية النظر إلى توازن القوى على أنه موقف قانونى يحكم سلوك الدول ، موجه لصانعى السياسة وأيضا على أنه نمط من المحافظة على النظام system - maintenance يميز بعض أنواع الأنظمة الدولية.ويوضح Dougherty and Pfaltzgraff أنه إذا مانظرنا إلى توازن القوى باعتباره موقفاً فإن هذا المفهوم يشير إلى تنظيم معين تسود فيه حالة من الرضا عن التوزيع القائم للقوة ، أما إذا اعتبرناه قانونا موجهاً للسلوك فإنه يشير إلى احتمالات قيام الأعضاء بتكوين تحالف لمواجهة التهديد الذى قديفرضه أى طرف يسعى للسيطرة على النظام، وأما إذا نظرنا إلى توازن القوى بصفته موجهاً لصانعى السياسة فإنه يقدم ارشادات لصانع القرار الرشيد بضرورة الاستعداد والعمل على تنظيم تحالف ضد أى محاولة تعمل على خرق التوازن القائم، وأما توازن

1- Spanier , op.cit ., p23 ;
- Dougherty and Pfaltzgraff , op.cit pp.130-131.

القوى بصفته نظاما فيشير إلى نظام متعدد الوحدات تسعى فى اطاره كل الوحدات الرئيسية للمحافظة على هويتها واستقلالها من خلال عملية التوازن(1) .

٥- الوفاق : يشير إلى استرخاء فى العلاقات المفيدة بين دولتين أو أكثر . ولقد استخدم هذا المفهوم لوصف العلاقات الأمريكية السوفيتية بصفة خاصة خلال السبعينات ، ويشير هذا المفهوم إلى أن التنافس العالمى بين القوتين يمكن تقييده من جانب وتعظيم التعاون فى مجالات ضبط التسلح والتجارة والتكنولوجيا(2) .

٦- القوة : ركزت الأدبيات الغربية فى إطار تناولها لهذا المفهوم على ثلاثة أبعاد: القوة بمعنى القدرة على التأثير ، والقوة بمعنى العامل المحرك للعلاقات الدولية ، وعناصر القوة.

وفى ظل البعد الأول يستخدم بعض الباحثين مفهوم القوة للإشارة إلى قدرة الفاعلين على حمل الآخرين على القيام بتحركات معينة أومنعهم عن القيام بمثل هذه التحركات، وقد ينجح الفاعل فى إحداث مثل هذا التأثير من خلال التهديد بالعقوبات أو استخدامها الفعلى فى صورها المختلفة ، وقد يأتى بالإقناع أو توقع عائد (النفوذ) .

أما القوة بمعنى العامل المفسر للتفاعلات الدولية فقد تم التركيز عليها أساسا فى ظل المدرسة الواقعية حيث اعتبر أنصار هذه المدرسة (من ذلك مورجانتو وكابلان وشيلنج) أن مفهوم القوة يمثل المدخل التفسيرى لفهم ودراسة العلاقات الدولية بل اعتبره البعض منهم المبدأ الأساسى المنظم لكل أنساق العلوم السياسية . ولقد أثار هذا المفهوم للقوة جدلا حول العلاقة بين القوة والشرعية، كذلك ركز بعض الباحثين على عناصر القوة حيث أشاروا إليعناصر، مثل الجغرافيا والسكان والموارد الطبيعية والقدرات الاقتصادية والقوة العسكرية والنظام والقيادة السياسية . وأشار الباحثون فى هذا الصدد إلى أن عناصر قوة الدولة تختلف وتتغير من وقت لآخر وأنه عند حساب قوة الدولة بناءً على هذه العناصر لابد من التفرقة بين القوة الفعلية والقوة الكامنة(3) .

٧-المصلحة القومية : يعرف مورجانثو المصلحة بأنها القوة . ومفهوم المصلحة القومية طريق لمورجانثو لايفترض نوعا من التوافق أو السلام فى العالم فى إطار سعى كل دولة لتحقيق مصلحتها القومية . بل يرى أنه على العكس من هذا فإن سعى الدول لتحقيق مصلحتها القومية يعنى الصراع المستمر والتهديد بالحرب والتى يمكن التقليل من احتمالاتها من خلال العمل الدبلوماسى المستمر للمواءمة بين المصالح المتصارعة .

1- Ibid , pp 31 - 32 .

2- Spanier , op . cit . , pp 594 .

3- Dougherty and pfaltzgraff , op . cit , pp 66 75 .

- light and Groom , op. cit., pp 113 - 115 .

ولقد أوضح مورجانثو أنه فى ظل العالم الذى نعيش فيه تسعى جميع الدول من أجل تحقيق المزيد من القوة وبالتالى فإن سياساتهم الخارجية لابد وأن يكون هدفها الأول المحافظة على بقاء الدولة وتحقيق جميع الشروط اللازمة لهذا البقاء . وهذه الدول تعمل على صياية كيانها الطبيعى والسياسى والثقافى ضد الاختراق من جانب الدول الأخرى، وحين تسعى الدولة لتحقيق هدفها الأول -البقاء- فإن عليها أن تسعى لتحقيق مصالح وأهداف أخرى يعتبرها مورجانثو أدنى أو أقل من حيث الأهمية[١] .

٨- الاستقرار الدولي : يستخدم بعض الباحثين هذا المفهوم بمعنى عدم اللجوء للحرب ، ويمكن فى إطار هذا التوجه فى تعريف المفهوم ربط الاستقرار بالمحافظة على الوضع الراهن فى العلاقات الدولية . فعلى سبيل المثال أوضح هنرى كسينجر أن الاستقرار الدولى يقوم على عدة عناصر : -

أ) رغبة وإرادة المؤيدين للشرعية الدولية فى التفاوض مع الدول الثورية فى نفس الوقت الذى تعد فيه لاستخدام القوة العسكرية .

ب) قدرة المؤيدين للشرعية القائمة على تجنب الدخول فى حرب شاملة تهدد الإطار الدولى الذى يحمى سياسة الوضع الراهن .

ج) قدرة الوحدات القومية على استخدام وسائل محدودة لتحقيق أهداف محدودة بدون فرض استخدام القوة . وهذا النمط يحمى ويحافظ على التوازن بين الدول المنتصرة والمقهورة فى الحرب المحدودة [٢] .

٩- الرأسمالية : نظام اقتصادى يدعو إلى الملكية الخاصة للثروة ويدعو إلى السوق الحر القائم على قوانين العرض والطلب وغياب التدخل الحكومى وتحقيق المنافع الفردية .

١٠- الشيوعية : أيديولوجية ثورية ترفض الدين وتهدف إليتحطيم الرأسمالية وإبدالها بمجتمع جماعى لايقيم اعتبارا للملكية الخاصة. وهدفها فى النهاية إزالة الطبقات الاجتماعية / الاقتصادية والدولة من الوجود[٣] .

١١- عدم الانحياز : يشير هذا المفهوم إلى السياسة التى تلتزم بها الدولة بعدم وضع امكاناتها العسكرية أو تأييدها الدبلوماسى لخدمة أغراض دولة أخرى . ويختلف هذا المفهوم عن مفهوم الحياد حيث يشير الأخير إلى الوضع القانونى للدولة أثناء الصراع المسلح فى ظل قواعد الحياد الدولية ، وفى ظل الحياد تحقق الدولة وضعها كدولة محايدة بتأثير أفعال الدول الأخرى بينما الدول غيرالمنحازة التى تختار هى

1- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit , pp 75 - 76 .
2- Ibid , p 88 .
3- Spanier , op.cit ., pp 593 .

استراتيجيتها بنفسها إلا أنها لاتملك الضمانات التى تفرض على الدول الأخرى احترام وضعها . والشكل الأكثر انتشارا لعدم الانحياز هو الشكلالوسس بين الدول التى رفضت أن تقحم نفسها عسكريا أو تلزم نفسها بمساعدة الدول العظمى فى إطار سعى الأخيرة لتحقيق أهدافها . وفى بعض القضايا -غير العسكرية- يمكن أن تؤسس الدول غير المنحازة بعض الائتلافات الدبلوماسية المؤقتة حيث تكون لهم مصالح مشتركة محدودة (تأييد حركات التحرير- محاولات الوصول إليشروط أفضل للتجارة فى مواجهة الدول الصناعية) ، أو بعبارة أخرى: توضح مراجعة الأدبيات أن عدم الانحياز يظهر أكثر كتوجه واستراتيجية تجاه الصراعات بين الشرق والغرب أكثر منه استراتيجية حقيقية تجاه كل القضايا فى النظام الدولى أو النظم الفرعية فى ظل هذا النظام[1] .

ب : مفاهيم تتعلق بالصراع الدولي

وتشمل هذه المجموعة سبعة مفاهيم محورية وهى :

١- الصراع : وهو سعى طرفين أو أكثر لتحقيق أهدافهم المتعارضة أو المتناقضة. ولقد ركز الباحثون فى مجال العلاقات الدولية على أسباب نشأة الصراع وأشكاله وكيفية تجنبه . وفى إطار البحث عن أسبابه يتعرض بعض الباحثين لمحاولة فهم الصراع على المستوى الفردى أولا باعتباره السبب الرئيسى للصراع البشرى فأوضح Storr و Loteng أن السلوك العدوانى يعتبر مكونا داخليا وبيولوجيا فى التركيب الإنسانى ، بينما يرى Pollard و Scott أن الصراع أو السلوك العدائى يمثل النتيجة العامة للاحباط المصاحب لسعى الفاعلين لتحقيق أهدافه . ويذهب اتجاه ثالث إلى أن السلوك العدائى سلوك مكتسب . وتركز التغيرات السياسية والاجتماعية للصراع على الهيكل الاجتماعى وسوء توزيع الموارد . وفى إطار الحديث عن أشكال الصراع توضح الأدبيات الغربية أن الحرب هى أحد أشكال الصراع الدولى وان هناك أشكالا أخرى لهذا الصراع مثل التهديد ، العقوبات الاقتصادية ، الحرب النفسية ، الدعاية .... كما ركز الباحثون أيضا على الهياكل والقواعد والعمليات التى قد تساعد على تجنب الصراع فركزوا على مجالات حل الصراع وإدارته[2] .

٢- الحرب : هى قتال مسلح بين طرفين أو أكثر . ولقد ركز الباحثون فى إطار تناولهم لهذه الظاهرة على أسباب الحروب وأشكالها ودورها فى النظام الدولى، ففى إطار الحديث عن الأسباب ، أشار الباحثون إلى عوامل مثل: القومية ، طبيعة النظام الدولى، ووجود دول ذات سيادة ، والاتجاه من جانب الحكومات للاعتماد على القوة

1- Holsti , International .... , op.cit. , pp 112 - 114 .

2- Light and Groom , op.cit., pp 123 - 130 .

كأداة فعالة للسياسة القومية وطبيعة ونوعية قيادة الدول ودبلوماسيتها ، وغياب أو ضعف الآليات السياسية القادرة على حل المنازعات بالطرق السلمية . وفى إطار الحديث عن أشكال الحروب تشير أغلبية الكتابات إلى الحروب الشاملة والمحدودة والحروب الأهلية . وترجع التفرقة بين النوعين الأول والثانى إلى أهداف هذه الحروب، وعدد المشاركين فيها ، وأنواع الأسلحة المستخدمة، ومدتها. أما الحروب الأهلية فهى تلك التى تتم داخل حدود الدولة وإن شاركت فيها أطراف دولية أخرى بطريقة غير مباشرة من خلال تأييدها لطرف أو آخر .

وقد ركز بعض الباحثين على الدمار الذى قد تحدثه الحرب بينما أشار البعض الآخر إلى الوظائف الاجتماعية لهذه الظاهرة ومنها الترابط الاجتماعى والفاعلية السياسية للدول المحاربة وتحقيق مبدأ البقاء للأقوى على مستوى الدول، وإضعاف الدول التى تتمتع بقوة كبيرة وتمتلك ترسانات من الأسلحة ، وأن الحرب تؤدى إلى إحداث تغيرات اجتماعية وسياسية لازمة للبشرية وهى تغيرات لاتتحقق إلا بعد الحروب وبالتالى فإنها تؤدى إلى حراك اجتماعى وتغيرات اقتصادية وتطوير تكنولوجى ماكان ليحدث بدونها ، وأن الحرب تؤدى إلى حل المنازعات والتناقضات داخل وبين الدول بشكل لايمكن حله إلا بالمواجهة المسلحة، كما وأن الحرب من وجهة نظر البعض تؤدى إلى إعادة هيكلة النظام الدولى من فترة لأخرى [1] .

٣- الردع : استخدم هذا المفهوم على نطاق واسع فى ظل العصر النووى أى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، ففى إطار القطبية النووية يفترض أن الحرب الشاملة تؤدى إلى التدمير المتبادل حيث أن الطرفين يتمتعان بالقدرة على توجيه الضربة الثانية الفعالة. إن إدراك صانعى القرار لمثل هذه الاحتمالات يؤدى إلى منع اندلاع الحروب وبالتالى فإن فعالية الأسلحة النووية ترتبط بالتهديد أكثر من الاستخدام الفعلى لها ، ويكون هدف الردع هو التأثير فى نية الخصم وإرغامه على عدم توجيه الضربة الأولى. ولقد ارتبط بمفهوم الردع عدد من المفاهيم الأخرى مثل توازن الرعب ، الردع المستقر، الردع المتبادل ، الردع المتوازن ، توازن التسلح المستقر . كما ارتبطت فكرة الردع النووى لدى بعض الباحثين بالفكرة التقليدية لتوازن القوى. ومن ثم واجه هذا المفهوم نفس المشاكل التى واجهت مفهوم توازن القوى حيث لم يقم هذا المفهوم أسسا تنظيرية واضحة لعمليات صنع قرار السياسة الخارجية ، وبالتالى أصبح مفهوما غير محدد.

---

(١) راجع الأسباب المختلفة للحروب فى :-

Dougherty and pfaltzgraff , op.cit ., pp 146 - 195 . -

وراجع أيضا فى موضوع الحروب الدولية :-

Evan Laurd , War in International Society : A Study in International Sociology- (New Haven : Yale University Press, 1987) pp 379- 407 .

ولقد واجه صانعو السياسة صعوبات فى تحديد مايعنيه مفهوم الردع المستقر وهل هو يصف ماهو كائن فعلا أم مايجب أن يكون؟ (١)

٤ – الأزمـة : هناك اتجاهان رئيسيان لاستخدام هذا المفهوم فى إطار تحليل العلاقات الدولية الاتجاه الأول يركز على عملية صنع القرار فى الأزمة الدولية ومن أهم أنصاره C.Hermann الذى عرف الأزمة بأنها موقف يتسم بالتالى:

١- تهديد للأهداف الحيوية لوحدة صنع القرار .

٢- أن هناك وقتا محددا لتبنى رد الفعل .

٣- المفاجأة أو عدم التوقع لصانعى القرار .

أما الاتجاه الثانى فيركز على عملية التفاعل بين الوحدات الدولية ومن أهم أنصار هذا الاتجاه G.Snyder and P.Diesing اللذان عرّفا الأزمة الدولية بأنها تفاعلات متشابهة بين حكومتين أو أكثر لدول ذات سيادة تكون أطرافا فى صراع حاد ، وإن لم تصل حدة هذا الصراع إلى درجة الحرب إلا أن صانعى القرار فى هذه الأطراف يدركون أن هناك احتمالا كبيرا لاندلاع الحرب(٢) .

٥- الإمبريالية : أى علاقة للسيطرة الفعالة والتحكم سواء أكانت سياسية أم اقتصادية مباشرة أم غير مباشرة من جانب دولة على دولة أو دول أخرى .وفى إطار تناول الأدبيات الغربية لهذا المفهوم نشير إلى تحليلات ماركس وهوبسون ولينين . فلقد أوضح ماركس أن الرأسمالية تحمل فى طياتها أسباب ومقومات فشلها وانهيارها وان الرأسمالية تدفع الدول نحو التوسع لاكتساب الموارد الطبيعية اللازمة للصناعة وتوزيع السلع .

وأوضح هوبسون أن الإمبريالية تأتى نتيجة لعدم التوازن داخل النظام الرأسمالى الذى تسيطر فيه أقلية غنية على الثروة فى حين تفتقد الفئة الفقيرة إلى القوة الشرائية اللازمة لشراء المنتج ، أما لينين فتحدث عن الإمبريالية على أنها أعلى مراحل الرأسمالية(٣) .

1- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit ,pp 254-260 .
- Spanier , op.cit ., p 594 .
2-Dougherty and pfaltzgraff , op.cit ,p 336 .

انظر التعريف الثانى فى :-

Glenn H. Snyder and Paul Diesing , Conflic Among Nations (New Jersey : Prince- -ron University , op.cit., p 595 .
1- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit ,pp 172 - 195 .
- Spanier , op.cit ., p 59 .

٦- الأحلاف : هى اتفاقيات تتم بين الدول هدفها تأييد بعضهم البعض عسكريا حتى يمكن دعم مصالحهم المشتركة . أى أن الدول التى تدخل فى أحلاف يفترض أنها لاتستطيع تحقيق أهدافها أو الدفاع عن مصالحها أو ردع التهديدات التى تواجهها بإمكانياتها الذاتية . ويمكن تصنيف الأحلاف العسكرية وفق أربعة معايير رئيسية :

١- طبيعة الموقف الذى يجعل الالتزام أو التعهد المتبادل أمراً له أهميته بالنسبة للدولة

٢- طبيعة التعهدات والالتزامات التى تقدمها الدول المشاركة فى الحلف .

٣- درجة الاندماج العسكرى للقوى العسكرية للأعضاء المشاركين فى التحالف .

٤- المجال الجغرافى للاتفاقية (١) .

٧- التدخل : هو سعى الدول لممارسة دور فى الأحداث الداخلية فى الدول الأخرى بهدف بلورة هذه الأحداث لصالحها . ويشير الباحثون إلى أن هناك عددا من العوامل التى تشجع على ظاهرة التدخل ؛ وهى :

أ) عدم التجانس أو عدم التناسق بين الحدود القومية من جانب والحدود اللغوية أو الدينية من جانب آخر ، فالأقليات التى تشعر بالاضطهاد أو الحرمان تسعى لاحداث القلاقل الأهلية والاضطرابات الداخلية للضغط على حكومات هذه الدول لتلبية مطالبها . وتسعى ، فى إطار تحقيق هذا ، إلى الحصول على مساعدات خارجية. ويكون هدف الدول الأخرى هو تأمين مصالحها السياسية من خلال تقديم مثل هذه المساعدات .

ب) اتجاه الولاء السياسى فى بعض الحالات إلى الوحدات والكيانات أو الأيديولوجيات السياسية الخارجية بدلا من التوجه بهذا الولاء إلى السلطة السياسية والمؤسسات الداخلية المهيمنة سواء أكانت قبيلة أم أمة أم إمبراطورية

ج) سعى الدول العظمى فى ظل العصر النووى لتفادى المواجهة المباشرة وبالتالى السعى لتحقيق أهدافها من خلال حرب غير منظمة يمكن من خلالها إنشاء دول أو نظم عميلة (٢) .

ج : مفاهيم تتعلق بالتعاون الدولي :-

وتشمل هذه المجموعة ستة مفاهيم محورية : -

١- التعاون : يشير إلى تفاعل هدفه تحقيق الأهداف المشتركة لأطرافه ، وقد يتخذ مثل هذا التفاعل أشكالا مختلفة . فقد يأخذ شكلا مؤسسيا يتبلور فى صورة منظمة

1- Holsti , International ... , op.cit. , pp 118 - 121 .
Ibid , pp 277 - 299 .
2- Ibid ., p 505 .

دولية مثل الأمم المتحدة ، أو قد يتخذ شكل إقامة تجمعات تجارية أو ائتلافات سياسية تحافظ على التضامن فى المجال التجارى ، وقد يؤدى مثل هذا النمط من التعاون إلى درجة أكبر من الارتباط بين الوحدات الدولية فيأخذ شكل الاندماج بين هذه الوحدات . وقد يتخذ شكل مباحثات ثنائية أو جماعية هدفها التوصل إلى اتفاق حول سياسة مشتركة بخصوص قضية معينة أو التوفيق بين السياسات القومية حول موضوع معين[1] .

٢- السلام : يستخدم عدد كبير من الباحثين هذا المفهوم بمعنى غياب الحرب ، إلا أن بعض الباحثين أوضحوا أنه من الأهمية بمكان التفرقة بين السلام السلبى nega- tive pease بمعنى غياب الحرب ، والسلام الإيجابى positive peace بمعنى وجود تفاعلات تعاونية بين الدول التى كانت أطرافاً فى الصراع ، والسلام الإيجابى بمعنى غياب العنف الهيكلى الناجم عن استغلال القوى المركزية للوحدات الهامشية فى النظام الدولى[2] .

٣- تسوية الصراع : يشير هذا المفهوم إلى التوصل إلى اتفاق أطراف الصراع حول القضايا الرئيسية لحل الصراع ، وتفترض تسوية الصراع التوصل إلى حل تقبله جميع الأطراف طواعية وألا يترتب على مثل هذا الحل تحطيم أى من القيم الرئيسية لأطراف الصراع وأن يكون الحل مقبولا للطوائف بحيث لايسعى أحد هذه الأطراف إلى نقضه فى حالة تغير الظروف ولايفترض تسوية الصراع غياب العنف المسلح فحسب ، وإنما يفترض التوصل إى اتفاق يتم من خلاله التخلص من أى تناقضات رئيسية فى أهداف الأطراف . ولعل هذا هو معيار التفرقة الرئيسى بين تسوية الصراع وإدارته . ففى ظل المفهوم الأخير يكون الهدف منع اندلاع الحرب بدون التوصل إلى اتفاق حول القضايا التى أدت إلى نشأة الصراع فى المقام الأول .

ويمكن التوصل إلى تسوية الصراع من خلال التوصل إلى تسوية شاملة ، أو من خلال تسويات جزئية حول بعض القضايا التى يسهل الاتفاق بخصوصها قبل التعرض للقضايا الأكثر صعوبة ، وقد يتم التوصل إلى مثل هذه التسويات من خلال المباحثات المباشرة بين أطراف الصراع، أو من خلال طرف ثالث وهو ذلك الطرف الذى يتدخل دبلوماسياً فى الصراع بهدف تسويته أو تحقيقه على أن يكون تدخله مقبولا من جانب أطراف الصراع ، أو قد تتم تسوية الصراع من خلال التحكيم وهو يتضمن إحالة

Dougherty and pfaltzgraff , op.cit ,pp 89, 155 - 158 .

٢- راجع ايضا:-

-J. Galtung , A Stuctural theory of peace .

النزاع إلى محكمة دولية للبت فيه والوصول إلى نتائج تكون أطراف الصراع مستعدة لقبولها[1] .

٤- الأمن الجماعي : هو نظام تلتزم في إطاره الدولة بتحويل جزء من مواردها للحيلولة دون الإخلال بالسلام في بعض المناطق التي يكون لها فيها مصالح. وفي ظل هذا النظام تتعهد الدولة بالمشاركة في الحل الجماعي حتى ضد بعض الدول التي قد تكون لها مصالح (تجارية مثلا)معها كما يجب على الدول فيظل مثل هذا النظام تأييد الأدوات التي يمكن من خلالها للقوة الجماعية أن تعمل على الحيلولة دون استخدام القوة المسلحة[2] .

٥- الدبلوماسية : هي مفاوضات أو مساومات تشترك فيها الدول من أجل التوصل إلى اتفاق حول القيم التي قد تختلف عليها . وفي إطار التطرق لهذا المفهوم يتعرض الباحثون إلى عدد من الموضوعات أهمها الدبلوماسية كإحدى أدوات السياسة الخارجية والقواعد التي تحكم عملية التفاوض الدولي[3] .

٦- الاندماج : اختلف الباحثون في مجال العلاقات الدولية في تعريفهم لمفهوم الاندماج ، وبالرغم من تعدد الكتابات النظرية حول هذا المفهوم الا أنه يمكن الإشارة إلى ثلاث مدارس رئيسية في تعريف هذا المفهوم، وهي المدرسة الفيدرالية، والمدرسة الوظيفية الجديدة ، والمدرسة الاتصالية . في ظل المدرسة الفيدرالية يعرف الاندماج بأنه : اتحاد دولتين أو أكثر لينشئوا وحدة سياسية جديدة ذات سيادة وأما في ظل المدرسة الوظيفية الجديدة فيعرف الاندماج بأنه : عملية يتم في إطارها إقناع الفاعلين السياسيين في عدد من الوحدات القومية بنقل ولائهم وتطلعاتهم وأنشطتهم السياسية تجاه مركز جديد تتمتع مؤسساته بممارسة اختصاصاتها على الوحدات القومية السابقة، وتبدأ عملية الاندماج في أحد القطاعات الاقتصادية ثم يترتب على نجاحها في هذه القطاعات الانتشار إلى قطاعات اقتصادية أخرى ثم إلى القطاعات السياسية

1- Holsti , International... , op.cit. , pp 470 - 472 .

انظر أيضا في تسوية الصراع :-

J. Galtung , "Institutionalized Conflic Resolution : a Theoritical Paradigm", Jour- - nal of Peace Research, 2 (1965) pp 348 - 366.

- R. Fisher , International Conflic for Beginners (New York : Harper & Raw Publishers, 1969) .

- , "Fractionating conflict," in R. Fisher (ed) . International conflict and Behavioral Scince (New York : - S. Toual , The Peace Brokers (New Jersey : Princetion University Press, 1982 .

2 - Dougherty and pfaltzgraff , op.cit , p 87 .

3- Holsti , International... , op.cit.

وفى ظل المدرسة الاتصالية يركز أنصار هذه المدرسة على العلاقة بين الاتصالات واندماج الوحدات السياسية، فالدول من وجهة نظرهم هى مجموعة من السكان تربطها اتصالات ونظم مواصلات ويفصلها عن الدول الأخرى وجود مناطق غير آهلة بالسكان أو يقطنها عدد محدد من السكان، وكلما زادت الاتصالات بين الوحدات السياسية كلما زاد احتمال الاندماج بينها، ويفرق أنصار هذه المدرسة بين المجتمع الأمنى الموحد amalgamated security community حيث توجد وحدة بين الوحدات المنتمية له، والمجتمعات الأمنية المتعددة pluralistic security communities حيث ترفض الوحدات المستقلة الأعضاء استخدام الحرب كوسيلة لفض المنازعات التى قد تنشأ بينها(١).

د : مفاهيم تتعلق بصنع السياسة الخارجية :

وتشمل هذه المجموعة أربعة مفاهيم محورية :

١ - البيئة : يشير الباحثون إلى أن البيئة تمثل التركيبة الكلية لكل العوامل المحيطة سواء أكانت بشرية أم غير بشرية ، طبيعية أ صناعية . ولقد اتخذت الخصائص الأيكولوجية موقعا فريدا فى النظرية السياسية الحديثة على يد ماهان وماكندر اللذين وجدا علاقة وثيقة بين العوامل الجغرافية من جانب والقدرات والإمكانيات السياسية القومية من جانب آخر . ولقد اختلف المثاليون والواقعيون حول تحديد أهمية دور البيئة ، فالمجموعة الأولى لاتعتقد أن العامل الجغرافى محدد للسلوك الدولى ، بينما ترى المجموعة الثانية أن العامل الجغرافى يحدد ويوجه السلوك الخارجى للدولة . وفى إطار الدراسات السلوكية يفترض الباحثون أن الإنسان يستجيب بالضرورة للبيئة عن طريق الإدراك ، وبالتالى فإن الإدراك يساهم فى تحديد وتشكيل الاتجاهات والتفضيلات والقرارات والسلوك . وفى هذا الصدد فرق Sprout بين البيئة كما يدركها صانع القرار وبين البيئة كما توجد فى الواقع . فالقرارات اسياسية تعتمد على إدراك رجال الدولة لبيئتهم ، إلا أن نتائج هذه القرارات تحددها البيئة الواقعية ، أو بعبارة أخرى فإن البيئة عامل هام فى الإدراك وفى تحديد مدى فعالية القرار (٢) .

٢ - المتغيرات الداخلية : وتشير إلى العوامل المتعلقة بالقيادة والادارة والتنمية والنظام السياسى والاقتصادى والثقافة السياسية والأبنية والسياسات العامة والتى تؤثر فى التحولات التى يشهدها السلوك الخارجى للدول . كما تؤثر أنماط الشخصيات والتضامن الاجتماعى ودرجة الاغتراب فى المجتمع على بعض أبعاد

1- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit , pp 269 - 311 .

2- Ibid , pp 46 - 64 .

السياسة الخارجية ، مثال ذلك السياسات التجارية والنقدية والإنتاجية والاستثمار ودرجة الاعتماد التكنولوجي للفاعل الدولى . ومن خلال دراسة العلاقة بين المتغيرات الداخلية والسياسة الخارجية توصل بعض الباحثين إلى أنه فى الدول الصناعية الكبرى يؤدى الطابع التعاضدى للقوى الاجتماعية المختلفة إلى الارتفاع بقدرة الدولة على التعامل مع التغيرات الدولية ومواجهة التحديات التى يفرضها دمج النظام الاقتصادى مع النظام الاقتصادى الدولى ، وتلعب الثقافة التعاونية لا التنافسية دورها فى تحقيق الترابط فى المجتمع ودعم القدرة الإدارية للنظام ، وفى الدول التى تسودها ثقافة فردية تواجه الدول نقصا فى قدرتها على الإدارة وزيادة فى التنافس بين الجماعات المختلفة مما يحول دون الوصول إلى قرارات حاسمة فى توجه الدولة وتبقى القرارات توفيقية مما يضعف قدرة الدولة على المناورة والمفاوضة الخارجية ، أما دول العالم الثالث التى تواجه المطالب الديمقراطية فإنها تفقد الكثير من القدرات على التعامل الخارجى بل وتفقد شركاء تجارة من الدول الديمقراطية الغربية التى تفرض شعوبها دعم أنظمة استبدادية ولايعكس استمرارها سوى قدرة النخبة على التعامل مع التحديات التى تواجهها بشكل أدنى فى ظل غياب المشاركة الشعبية وسيادة الثقافة الاستسلامية . وبشكل عام تلعب القيادة السياسية دورا حاسما فى التوجهات الخارجية للدولة ويصبح الفرد هو الفيصل لا الإدارة أو الدولة، وأما فى دول الكتلة الشرقية فتوضح الدراسة أن المشكلات الداخلية الناجمة عن ضعف الإنجاز الاقتصادى تؤدى إلى تغيير أو تعديل القيم الإيديولوجية الثورية من جهة وزيادة التعامل مع الدول الغربية بهدف دعم الاقتصاد من جهة أخرى[1].

٣- الإدراك : رؤية صانع القرار للبيئة والعالم المحيط له ، مثل هذه الرؤية قد تتطابق مع الواقع أو قد تختلف عنه . ولقد اهتم الباحثون بتحليل إدراك صانعى القرار ومصادر الخطأ فى مثل هذا الإدراك ، وفى هذا الصدد تحدث R.Jervis عن عدد من الفروض منها :

(أ) أن صانعى القرار يميلون إلى فهم المعلومات التى يتلقونها فى إطار النظريات والتصورات التى يتبعونها .

ب) هناك احتمال كبير أن يقترف صانعو القرار أخطاء بسبب تبنيهم لمنظور مغلق تجاه المعلومات الجديدة المتوفرة بدلا من تبنيهم لنظريات جديدة يمكن أن تتعامل مع مثل هذه المعلومات .

1- Spanier , op.cit , pp 312 - 313 .

- G. Boyd , "The Foreign Policy Consequences of Political Change", in G. Boyd (ed)
- Political Change and Foreign Policy (London : Frances Pinter, 1987) pp 1-39 .

ج) إن الفاعل يمكن أن يستوعب تصورا جديدا لفاعل آخر ، قد يتناقض مع تصوره الأصلي ، إذا حصل على معلومات عن هذا الفاعل بطريقة تدريجية ٠

د) إن الفاعل قد لايدرك أن التحركات التى كانت تهدف إلى تحقيق تصور معين لم يكن لها آثارها المطلوبة لأن التحركات نفسها لم تتم على النحو الذى تم التخطيط له ٠

هـ) هناك اتجاه عام لدى صانعى القرار لأن يردوا الدول الأخرى الأكثر عداءا كما صمم عليه فى الواقع ٠

و) يميل الفاعلون إلى تجاهل أن الأدلة التى قد تتفق مع نظرياتهم قد تتفق أيضا مع وجهة نظر الآخرين (١) ٠

٤- صنع القرار : هو عملية اختيار بين البدائل المتاحة التى تتسم بدرجة من عدم التأكد ، حيث يقوم صانع القرار بمراجعة هذه البدائل ووزنها والاختيار بينها بناءً على إدراكه للمنافع والأعباء التى قد تترتب عليها ٠ ويستخدم الباحثون فى مجال العلاقات الدولية هذا المفهوم ليشيروا إلى مستوى للتحليل فى البحث وهو مستوى يركز على صانعى السياسة والإدارات الحكومية المسئولة رسمياً عن سلوك الدولة وإعداد سياستها الخارجية ، ولقد ظهر فى هذا الصدد عدد من التوجهات النظرية لتحليل قرار السياسة الخارجية ؛أهمها: النموذج الرشيد حيث تعتبر الدولة فاعلاً موحداً يقوم فى إطاره صانعو القرار باتخاذ القرار الرشيد بعد تقييمهم لجميع البدائل المتاحة ، والنموذج المؤسسي حيث يتأثر القرار الذى يتم اتخاذه بإجراءات العمل التى تحكم عمل المؤسسات المختلفة المشاركة فى عملية اتخاذ القرار ، والنموذج البيروقراطى حيث يعبر القرار الذى تم اتخاذه عن نوع من الحل الوسط بين المواقف التى تتبناها الأجهزة البيروقراطية المختلفة فى إطار عملية اتخاذ قرار السياسة الخارجية(٢) ٠

خامساً : الظواهر المعاصرة محور اهتمام الأدبيات الغربية في السبعينات والثمانينات

إن مراجعة أدبيات العلاقات الدولية الصادرة فى الغرب خلال السبعينات والثمانينات توضح اهتمام الباحثين بعدد من الظواهر ، ففى إطارتحليل C.Beitz(3) لمجالات اهتمام دارسي العلاقات الدولية أشار إلى قضايا أخلاقيات الردع النووى، والتدخل فى شئون الدول ذات السيادة، والالتزامات المتعلقة بتوزيع الثروة بين الدول

1- Spanier , op.cit , pp 431 - 439 .
- R. Jervis , Hypothesis on Misperception ,in : Rosenau , op.cit. , pp 239-245
2- Dougherty and pfaltzgraff , op.cit , pp 312 - 344 .
- G. Alison , The Essenci of Decision (Boston : little Brown ,1971) .
3- Charles R. Beitz , "Recent International Thought. " International Journal . XI111 (Spring 1988), pp 183-204 .

وحقوق الإنسان . وتعرض D.irage [1] لموضوعات التكنولوجيا والأيكولوجيا وأثرهما على النظام الدولى ، وعمد العديد من الباحثين ومنهم Kegley and Spero[2] على تحليل الاقتصاد السياسى ودور الفاعلين من غير الدول وفى إطار ثورة الاتصالات التى يعيشها العالم اليوم اهتم الباحثون ومنهم Revilla and Merritt [3] بتحليل دور الاتصالات فى التفاعلات الدولية. إن اهتمام الباحثين فى الغرب بتحليل مثل هذه الظواهر لايعنى أنها ظواهر جديدة تماما ، بل يعنى أن هذه الظواهر اتخذت أهمية أكبر فى ظل التطورات التى يشهدها العالم اليوم . وسنتناول فى هذا الجزء من الفصل عرضا موجزا لتحليل الكتابات الغربية لبعض هذه الظواهر بهدف الإجابة فى الأجزاء الأخرى من البحث عن التساؤل التالى: كيف اهتم المنظور الإسلامى بمستوياته الثلاثة بقضايا مشابهة لتلك التى تهتم بها الأدبيات الغربية اليوم ؟ و هو موقف المنظور الإسلامى من مثل هذه القضايا ؟

وسنتناول فى هذا الجزء مجموعتين من الظواهر التى عرض لها الباحثون الغربيون خلال العقدين الماضيين؛ وهما: ظواهر تتعلق بالفرد (حقوق الإنسان) ، وظواهر تتعلق بالتفاعل بين الدول فى النظام الدولى (قضايا الاقتصاد السياسى) .

أولاً : ظواهر تتعلق بالفرد – حقوق الإنسان :

يرتبط اهتمام الأدبيات الغربية بحقوق الإنسان خلال السنوات الأخيرة بعدد من التطورات العالمية :

أ– التطور المؤسسى فى الأربعين عاماً الماضية وكثافة شبكة المنظمات والاتصالات الدولية .

ب– نشأة العديد من مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان وطنياً ودولياً .

ج– اهتمام القيادات السياسية بالتأكيد على حقوق الإنسان .

د– تداعيات الأحداث السياسية فى الاتحاد السوفيتى وأمريكا اللاتينية .

فتشير الأدبيات الغربية إلى أن الاهتمام بحقوق الإنسان يرتبط باتجاه الاتحاد السوفيتى لبناء دولة القانون وتغيير الأيديولوجيات الجامدة ، كما يرتبط هذا الاهتمام

---

1 - Dennis Piragex , "Change in the Global System' in G. Boyd and Gerald Hopple (eds.) , Political Change and Foreign Politices (London : Frances Pinter Publishers , 1987) pp 251-269 .

2- Kegley , op.cit .

- Joan E. Spero , The Politics of International Economic Relations (New York : St. Martin's Press , 1981) .

3- Claudio Cioffi, Revilla and Richard Maritt , Communication and Interaction in Global Politics (London : Sage Publications Inc , 1987 .

أيضا بالتغيرات التى تشهدها أمريكا اللاتينية فى إطار محاولاتها لتحقيق الديمقراطية ، وإن كانت هذه الأدبيات تشير إلى أن التجربتين مهددتان ، فالبريسترويكا تعانى من مآزق متعددة ، والعسكريون مازالوا يسيطرون على السلطة فى عدد من دول أمريكا اللاتينية(1) .

وفى إطار تناولهم لموضوع حقوق الإنسان تتطرق الأدبيات الغربية لمصدر هذه الحقوق وقضية العالمية والنسبية الخاصة بها وكيفية حمايتها .

وفى إطار الحديث عن مصدر هذه الحقوق نجد أن عددا من الكتابات يشير إليبعض الوثائق فى تناولها لحقوق الإنسان ؛ وهى: إعلان حقوق الإنسان بالولايات المتحدة الأمريكية ١٧٧٦ ، وإعلان الثورة الفرنسية ١٧٩٠ ، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر فى ١٩٤٨ فى الأمم المتحدة ، وإلى الإعلان الأوروبى لحقوق الإنسان ١٩٥٣(2) . إلا أن مصدر فكرة حقوق الإنسان مازال غير متفق عليه فى الأدبيات الغربية (3) . ويرتبط هذا الاختلاف بالحداثة النسبية لهذا المفهوم ، فمفهوم الحق حديث فى الثقافة الغربية فقد ظهر مع عصر التنوير فى أوروبا . والحديث عن حقوق الإنسان برز فى القرن السابع عشر على يد لوك وعارضه مفكرون وضعيون أمثال بنثام.

ولم يصبح فكرة حاكمة لصياغات قانونية إلا فى القرن ١٨ فى إعلان جيفرسون والدستور الأمريكى ١٧٧٦ ثم فى إعلان الثورة الفرنسية (4) . وفى هذا السياق يثور فى الفكر الغربى جدل حول مدى ارتباط حقوق الإنسان بالليبرالية كنظام سياسى واقتصادى. ويمكن الإشارة فى هذا الصدد على سبيل المثال إلى الجدل الذى دار على صفحات الدورية American Political Science Review بين أنصار ومعارضى

1- Louise Shelly : "Human as an International Issue", Annals, AAPSS Vol 506 (New York 1989) pp 42-55.

٢- انظر مثلا :

- A.J.M.Milne , Human Rights and Human Diversity : An Essay in the Philosophy of Human Rights (N.Y. State University of New York, 1986) pp 1-3 .

3 - Louis Henkin , "The Universality of the Concept of Human Rights", Annals AAPSS , Vol 506 (November 1989) pp 10-16 .

4- Ibid

Milne , op.cit . , p 5 .

هذا الربط . فلقد دافع (1) Howard and Donnelly عن فكرة الربط بين حقوق الإنسان والليبرالية ، أما (2) Mitchell فعارض مثل هذا الربط حيث أوضح أن الليبرالية لاتوفر فى نظره بالضرورة شروط حماية حقوق الإنسان وأن هناك أخرى تحترم حقوق الإنسان ، كما أشار إلى أن الربط بين الليبرالية وحقوق الإنسان إنما يعبر فى الواقع عن نوع من تضخيم الذات ethno centrism فى الدراسات الأمريكية والأوروبية . وبينما اعتقد البعض أن القانون الطبيعى يعد الأساس لحقوق الإنسان ، فقد نفى البعض هذا التوجه بالنظر إلى عدم وضوح فكرة القاون الطبيعى. وأوضح أنصار هذا التوجه الثانى أن الإنسان لايحصل على حقوقه كفرد منفرد بل كفرد فى جماعة ، وهذه الجماعة لها نسق قيم يحدد الحق أى القواعد التى تنظم للإنسان ماله وماعليه وهذه القواعد نوعان ، أولية تحدد الحقوق والواجبات (ماذا يجب أن نفعل) ، وقانونية تحدد الأفراد الذين ينظمون هذه العملية (من يقرر) ، ويوضح أنصار هذا الاتجاه أن أول مصادر الحق الاجتماعى هى القيم والقانون الوضعى .

أما ثانى مصادر الحق الاجتماعى فهو العادات أو العرف (٣) . فى ظل هذا الاختلاف حول مصدر حقوق الإنسان تناقش الأدبيات الغربية فكرة النسبية والعالمية فى حقوق الإنسان . وفى هذا الصدد تثير (4) J. Schirmer التساؤل الثانى : هل يمكن الوصول لإجماع حول حقوق الإنسان ووضع معايير يقبلها الجميع فى كل الأطر والمجتمعات ؟ الإجابة من وجهة نظرها هى: النفى ، لأن الحق هو مايعتبره المجتمع كذلك . وتفرق الباحثة فى هذا الصدد بين مدرستين : الأولى : المدافعون عن النسبية الثقافية وتفاوت قيم حقوق الإنسان من مجتمع لآخر ، والثانية: والباحثون عن القيم المشتركة التى تجمع الثقافات المختلفة والتى تمثل أرضية لنظرية عالمية لحقوق الإنسان . وهذا الخلاف من وجهة نظر الباحثة لايعوق قيام فلسفة عالمية لحقوق الإنسان نظرا لأن الاختلافات الثقافية يمكن بلورتها حول وسائل حماية حقوق الإنسان لاحجم هذه الحقوق .

1- Rhoda Howard and Jack Donnelly , "Human Dignity, Human Rights and Political Regimes", American Political Science Review, vol 80 , No. 3 (September 1986) .
2- Neil Mitchell , "Liberalism, Human Rights and Human Dignity", American Political Science Review, Vol. 81 , No.3 (September 1987) pp 922-927 .
3- Milne , op.cit., pp 6-10 , 102-123 .
4-Jennifer Schirmer , "The Dilemma of Cultural Diversity and Equivalency in Universal Human Rights Standards, in Theodore E. Dourning and Gilbert Kushner et al (ed) . Human Rights and An -thropolgy (Cambridge : Cultural Survival Inc . , 1988) .

ولقد أوضح [1] Barnett أن إسهام علم الانثروبولوجيا فى دراسة حقوق الانسان يتمثل فى النظرة المقارنة لهذا المفهوم فى الثقافات المختلفة وهو مايطلق عليه النسبية الثقافية . وإذا كان هناك اختلاف فى الثقافة والقيم فإن هذا لاينفى إمكانية التقييم والحكم فى إطار معايير الثقافة السائدة التى تقدم فى فلسفتها أدوات للحكم على الممارسات التى تتم فى ظلها .

واختلاف الثقافات نابع من اختلاف الظروف التى يواجهها الإنسان من مكان لآخر ومن بيئة لأخرى وبالتالى المعايير التى يضعها للتكيف والاستمرار، وهذا التنوع الثقافى مفيد لأنه يعد بمثابة بنك معلومات إنسانى يوضح تفاعله مع المواقف المختلفة ويجعل الاستفادة من الخبرات الإنسانية متبادلة ومفيدة ، وإدراكه أن نجاح الإنسان فى الاستمرار فى الحياة ارتبط باختلاف الثقافات وقدرة كل منهما على مواجهة تحديات البيئة من حولها يترتب عليه التأكيد على أن الاختلافات الثقافية يجب دعمها والحفاظ عليها لأن لها وظيفة إنسانية هامة .

كذلك تطرق الباحث لقضية أخرى فى إطار النسبية الثقاية وهى التباين الثقافى الفرعى فى إطار الثقافة الواحدة، فهل يجب محاولة الحد من التفاوت الثقافى الفرعى داخل الثقافة الأم للحفاظ عليها أم يترك لها الحرية ؟ .

ويوضح الباحث أن هذا السؤال له إجابات متعددة وتختلف حولة الآراء مابين مؤيد ومعارض . ويشير إلى أن هناك وسائل عديدة لإيجاد نقطة التوازن بين الثقافات الفرعية بحيث لاتدمر الثقافة الأم ولاتدمرها الأخيرة . ولقد ركز [2] Meron على إمكانية ترتيب حقوق الإنسان ترتيبا هيراركيا بحيث تكون الحقوق التى على رأس القائمة حقوقا إنسانية وقانونية فى ذات الوقت. إن مثل هذا الاهتمام تطرحه النظرة القانونية لحقوق الإنسان والتى ترتبط بالتقنين والهيراركية شأنها فى ذلك شأن تناولها لأغلب موضوعات القانون الدولى، وتتوقع هذه النظرة معارضة من جانب بعض الدول بدعوى أن حقوق الإنسان كيفية وليست كمية ، أى أنها بدرجة أو أخرى نسبية . وهذه المدرسة القانونية تحاول لذلك وضع حدود أساسية للحقوق الإنسانية لايجوز بحال انتهاكها تحت أى مسمى ويتم قبولها دوليا وحمايتها بواسطة المنظمات الدولية من خلال إجراءات محددة .

1- Clifford R. Barnett , "Is there a Scientific Basis in Anthropology for the Ethics of Human Rights", in Dourning and Kushner et al (ed) , op.cit., pp 22-26.

2- TheodorMeron ,"On a Hierarchy of International Human Rights", American Journa of International Law ,Vol.80 (January1980) pp 1-23.

وفى إطار الحديث عن حقوق الإنسان لمفهوم عالمى أوضح Milne[1] أنها تستلزم قيما عالمية مشتركة . وأكد فى هذا الصدد أن هناك قيما عالمية يتأسس عليها مفهوم عالمى لحقوق الإنسان مثل حق الحياة والحق فى معاملة عادلة والحقوق المرتبطة بتحقيقها مثل الحق فى الخصوصية والحرية إلا أنه فى إطار الحديث عن حقوق الإنسان والسياسة أوضح أنه فى حين أن الإنسان له حقوق ككائن اجتماعى يعيش فى جماعة أيا كان حجمها وطبيعتها ، فإن بعض الجماعات لم تعرف المؤسسات السياسية . وبالتالى فإنه فى حين يتمتع الإنسان بحقوق عامة بحكم كونه إنسانا ، فلا توجد حقوق سياسية طبيعية ، بل يرتبط هذا بتنظيم المجتمع السياسى ودرجة تطوره .

القضية الثالثة التى تطرقت لها الأدبيات الغربية فى تناولها لموضوع حقوق الإنسان تتعلق بحماية حقوق الإنسان وتثير فى هذا الصدد نقطتين أولاهما تتعلق بالعلاقة بين وجود الدولة وحماية حقوق الإنسان ، أما ثانيتهما فتتعلق بإمكانية التدخل فى شئون الدول الأخرى لحماية حقوق الإنسان وفيما يتعلق بالنقطة الأولى أوضح Clay[2] أن أبرز مالاحظه علماء الأنثروبولوجيا هو أن تكوين الدولة وتعدد الدول فى العقود الأخيرة صاحبه انتهاك أكبر لحقوق الإنسان وزيادة الحروب وتعرض مناطق واسعة للجماعات وبالتالى أشار الباحث إلى أن العلاقة بين وجود الدولة وحماية حقوق الإنسان ليست بالضرورة إيجابية وأن هذا الموضوع يحتاج إلى الدراسة وإعادة النظر .

ولقد ركز Teson[3] على ظاهرة التدخل فى شئون الدول الأخرى والذى تحاول الدول الأخرى تبريره أخلاقيا وهو مايطلق عليه التدخل الإنسانى . ويرى الباحث أن هذه الحالة لايمكن فهمها أو تقبلها إلا فى ضوء أساس قيمى وفلسفى واحد للقانون الدولى فهل يعنى احترام سيادة الدول فى إطار القانون الدولى السكوت على انتهاكات حقوق الإنسان داخل الدول والاقتراب الذى يحاول الكاتب طرحه هو اقتراب فلسفة القانون ، فيشير إلى أن مسألة حقوق الإنسان يتنازعها فريقان : القانونيون والفلاسفة وأنه من الأفضل أن يتم الجمع بين النظرة القانونية والنظرة الفلسفية . والأطروحة الرئيسية التى يدور حولها بحثه هى أنه إذا كان أحد أهداف أو أغراض نشأة الدولة هو حماية حقوق الإنسان وحفظها ورعايتها ، فإن الدولة التى تنتهك هذه الحقوق لاتفقد

1- Milne , op.cit., pp 124, 154 .

2- Jason W. Clay , "Anthropologeits and Human Rights. Activists by Default " , in Dourning and Kushner et al (eds) pp 119-120 .

3- Fernando R. Teson , Humanitarian Internvention : An Inquiry into Law and Morality (N.Y: Transnational Publishers ,Inc,1988) pp3-15

فقط شرعيتها الداخلية بل أيضا شرعيتها الدولية ، وعلى ذلك فإن جيوش الدول الأخرى لها الحق فى مناصرة هذه الشعوب المضطهدة بشرط أن يكون تدخلها متناسباً مع الضرر الذى يلحق بهذه الشعوب وبشرط أن يتم التدخل برضا الشعوب .

وتواجه هذه المدرسة المؤيدة للتدخل فى ظروف معينة مدرسة أخرى ترى أن مبدأ عدم التدخل فى الشئون الداخلية للدول وحق تقرير المصير هى مبادئ يجب عدم المساس بها ، وتتمسك أيضا هذه المدرسة بالتفسير الضيق لميثاق الأمم المتحدة ، ومن أبرز مقولات مؤيدى مدرسة عدم التدخل هو أن هناك نسبية وخصوصية اجتماعية وثقافية ، ومحاولة إسقاط القيم الليبرالية الغربية ومفهومها للحريات العامة وبالتالى السماح بالتدخل هى محاولات تتجاهل النسبية فى القيم والأوضاع فى دول العالم الثالث . وهو مايمكن أن يصل إلى حد الاستعمار القيمى لفرض قيم الليبرالية ومفاهيمها . ولقد اتضح هذا فى كتاب Walger، الذى رأى فيه أن الشرعية الداخلية لاخلاف عليها فى أى دولة وهى احترام حقوق الأفراد ، وأما الشرعية الدولية ففيها تعددية يجب فى ظلها احترام نسبية القيم واختلافها بين المجتمعات وإذا تقبل شعب نظام حكم معين فليس من حق أى دولة التدخل لتغيير ذلك النظام وفق قيمها هى ، وكذلك فإن إحد الأبعاد التى يستند إليها بعض الباحثين فى الدفاع عن عدم التدخل هى الفكره النفعية، وفى هذا السياق فإن الفلسفة النفعية قد تدعم عدم التدخل لمنع انتهاكات حقوق الإنسان الاقتصادية مثلا فى العالم الثالث باعتبار الوضع القائم فى الهيكل الاقتصادى الدولى الذى يحقق ميزة للاقتصاد الغربى ولا داعى لتغييره[١] .

وإذا كانت الأدبيات الغربية قد اهتمت بتحليل الأبعاد الثلاثة السابقة الذكر فى تناولها لموضوع حقوق الإنسان (قضية المصادر - قضية النسبية والعالمية - قضية الحماية)، فإن التساؤل الآن هو. ما هو موقف المنظور الإسلامى من هذه القضايا الثلاث ؟

إن بحث العلاقات الدولية فى الإسلام يساعد على تقديم رؤية جديدة يمكن أن تضيف ، أو تؤكد، أو تنفى بعض المقولات التى جاءت بها الأدبيات الغربية فى تحليلها لحقوق الإنسان .

1- Ibid , pp 24-26 , 31 , 95 .
- Jerome Slater and Terry Nardin , " Non - Intervention and Human Rights", The Journal of Politics , Vol. 48 (1988) pp 86-90 .

ثانياً : ظواهر تتعلق بالتفاعل بين الدول في النظام الدولي – قضايا الاقتصاد السياسي

إن المدرسة الواقعية التى سادت دراسة العلاقات الدولية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أوضحت أن هناك هيراركية للموضوعات أو القضايا الدولية تأتى على قمتها القضايا العسكرية الأمنية إلا أن أدبيات العلاقات الدولية خلال السبعينات والثمانينات تفترض أنه لاتوجد مثل هذه الهيراركية وأن القوة العسكرية لم تعد هى فقط التعبير الأساسى عن القوة ٠ وبالتالى اتجه هؤلاء الباحثون إلى الاهتمام بالأبعاد الاقتصادية للسياسات الدولية المعاصرة وبسياسات العلاقات الاقتصادية الدولية أى اهتم الباحثون بالاقتصاد السياسى للعلاقات الدولية . ويرتبط اهتمام الأدبيات الغربية بالاقتصاد السياسى خلال السنوات الأخيرة بعدد من التطورات العالمية وهى :-

أ) المشاكل التى واجهت نظام بريتون وودز الذى توصلت إليه الحكومة الغربية بعد الحرب العالمية الثانية وبالتالى انهيار الاتفاق الذى تضمن القواعد والإجراءات التى حكمت العلاقات الاقتصادية الدولية ، ومن ثم دخل الاقتصاد العالمى فى مرحلة أزمة

ب) بروز مشاكل ملحة لم تحصل على اهتمام كاف فى الفترة السابقة مثل مشكلة الموارد الطبيعية والغذاء والطاقة والأنفجار السكانى ٠

ج) تزايد دور الفاعلين غير القوميين فى المجال الاقصادى الدولى خاصة٠

د) أهمية ظاهرة الاعتماد المتبادل فى التفاعلات الدولية (١) ٠

وفى إطار اهتمام الباحثين فى الغرب بقضايا الاقتصاد السياسى ركز الباحثون على العلاقات بين الشمال والجنوب ، وعلاقات الجنوب مع الجنوب وعلاقات دول الشمال مع بعضها البعض ٠

وفى إطار الاهتمام بالعلاقات بين الشمال والجنوب ركز الباحثون على تحليل ظاهرة التبعية والدعوة لإقامة نظام اقتصادى عالمى جديد ٠ ولقد اعتمد الباحثون الغربيون فى إطار تحليلهم للظاهرة الأولى على العديد من المساهمات التى قدمها عدد من الباحثين فى أمريكا الشمالية؛ ومنهم: Furtado , Sunkel , Dos Santos 0 ومن التعريفات المستخدمة فى الأدبيات الغربية التعريف الذى قدمه Dos Santos حيث عرف التبعية بأنها وضع يتكيف فى ظله اقتصاد مجموعة معينة من الدول بواسطة

١- قدمت نادية محمود مصطفى هذه الأفكار بناء على مراجعتها للأدبيات الغربية - راجع :-

- نادية محمود مصطفى ؛ نظرية العلاقات الدولية بين المنظور الواقعى والدعوة الى منظور جديد ، السياسة الدولية ، العدد ٢٨ (اكتوبر ١٩٨٥) ص ٢٦-٤٦ ٠

النمو والتوسع فى اقتصاد آخر يخضع له ، فهو وضع تاريخى يمثل هيكلا معينا من الاقتصاد العالمى بحيث تستفيد بعض الدول على حساب الأخرى ، وهو وضع يحد من إمكانية تنمية الاقتصاديات التابعة .

ويهتم أنصار مدرسة التبعية بدراسة تاريخ العالم الثالث حيث أوضحوا أن هذه المناطق لعبت دورا فى الاقتصاد السياسى لإحدى الدول الرأسمالية المسيطرة . وبالرغم من أن الوظيفة المحددة للعالم الثالث فى النظام الدولى قد تغيرت إلا أن تنمية هذه المناطق، تبعا لهذه المدرسة ، قد تم تشكيلها بشكل أو بآخر بواسطة الخصائص الهيكلية للتوسع الاستعمارى ، أو بعبارة أخرى فإن تبعية العالم الثالث هى حقيقة مستمرة وإن اختلف مظهر وشكل هذه التبعية، واختلاف مظهر وشكل التبعية إنما يرجع طبقاً لأنصار هذه المدرسة إلى خصائص النظام الدولى السائد فى فترة معينة (الشكل السائد للرأسمالية ، الاحتياجات الرئيسية للدول المسيطرة فى النظام الدولى، ودرجة تركز رؤوس الأموال فى الدولة أو الدول المسيطرة، وعدد القوى الدولية المسيطرة وطبيعة العلاقة بينها، والنمط السائد فى التجارة الدولية) ، وإلى خصائص أو دور المجتمعات أو الدول المتخلفة فى هذا النظام (الوظيفة الرئيسية لهذه الدول، ومدى الاستقلال النسبى الذى تتمتع به هذه الدول ، ودرجة السيطرة الأجنبية على القطاعات الرئيسية ، ونوع الروابط السياسية مع الدولة أو الدول المسيطرة) .

هذه الخصائص التى تميز النظام الدولى ودور الدول المتخلفة فى هذا النظام يضع قيودا على احتمالات تنمية هذه الدول، إلا أن مدرسة التبعية ترى أنه من المغالاة فى التبيسط القول بأن النظام الدولى يساهم بطريقة مباشرة فى تخلف الدول النامية ، فهذا النظام يساهم فى تخلف هذه الدول بطريقة غير مباشرة عن طريق خلق وتدعيم ماتشير إليه هذه المدرسة بأنه هياكل بنية التبعية infrastructure of pependency أى عن طريق بعض المؤسسات والطبقات الاجتماعية التى تعمل من أجل الحفاظ على مصالحها الشخصية على خدمة وامتيازات القوى المسيطرة فى النظام الدولى بدلا من أن تهتم أساسا بخدمة المصالح والامتيازات القومية [١] .

فى إطار ربط بعض الباحثين بين التخلف والتبعية يشير هؤلاء إلى أهمية وجود نظام اقتصادى عالمى جديد ويتعرضون فى هذا الصدد للتغيرات التى تنادى بها الدول النامية والمشاكل التى تواجه إمكانية تحقيقها وبعض التغيرات التى يمكن أن تساهم

١- راجع عرض موجز لمضمون هذه المدرسة فى :
Susanne Bodenheimer , "Dependency and Amperialism: The Root of Latin Ameri- - can Under deveploment" in K.T.Farm and D.C Hodges (eds.) , Readings in US Imperialism (Boston : F. Porter Publisher , 1971) pp 155-169 .

فى خلق مثل هذا النظام . وفى إطار التعرض لمضمون التغيير يشير الباحثون إلى أهمية وجود أسعار مرتفعة وثابتة لصادرات الدول النامية وحماية القوة الشرائية من خلال ربط المبيعات من السلع بمعدلات التضخم الغربى والأسعار المتزايدة للمعدات والأسلحة والغذاء من دول الشمال ، ومضاعفة المساهمة الرأسمالية من جانب المؤسسات الدولية (صندوق النقد الدولى- البنك الدولى) ، بالإضافة إلى ضرورة إجراء عدد من التغيرات التى تسمح بتنمية دول الجنوب وحصولها على حقها فى المشاركة فى إدارة الاقتصاد الدولى ووضع قواعد هذه الإدارة وعدم تعرضها للاستغلال من جانب الدول الغربية المتقدمة بما يساعد على تقليل الفجوة بين دول الشمال والجنوب ويسمح بإعادة توزيع الثروة فى العالم بما يتفق مع ظروف ومتطلبات دول الجنوب ، إلا أن الأدبيات الغربية تشير إلى عدم نجاح المفاوضات والمؤتمرات التى عقدت من أجل مناقشة هذا المطلب الدولى بل ان الدول الغنية ازدادت ثراء والدول الفقيرة ازدادت فقراً (١) .

وتوضح الأدبيات أن بناء النظام الاقتصادى العالمى الجديد يمكن أن يأتى من خلال مفاوضات دولية جماعية عن طريق الأمم المتحدة أو من خلال المؤسسات الدولية مثل صندوق النقد الدولى - البنك الدولى - الجات ، ووجود قانون مشترك وقواعد وإجراءات وهياكل متفق عليها لمواجهة المشكلات مع وجود إدارة للنقد الدولى من خلال الاستشارات بين البنوك المركزية ووزاره المالية(٢). بالرغم من تركيز الأدبيات الغربية على مثل هذه التوصيات العامة إلا أنه يبقى هناك تساؤل حول الخطوات الإجرائية التفصيلية الممكنة التنفيذ والتى يمكن من خلالها التوصل الى تحقيق النظام الاقتصادى العالمى الجديد ، وهو سؤال لانجد له إجابة واضحة فى الأدبيات الغربية .

وفى إطار تناول الأدبيات الغربية للاقتصاد السياسى لعلاقات دول الجنوب مع بعضها البعض اهتم الباحثون بقضية إمكانية وجود تعاون بين هذه الدول وجدوى مثل هذا التعاون فى إطار علاقات دول الجنوب بدول الشمال . ويمكن فى هذا الصدد أن نميز بين توجهين رئيسيين: الأول: ويطلق عليه الاتجاه التمييزى فى دراسة العالم الثالث ، وأما الاتجاه الثانى فيطلق عليه الاتجاه التعميمى لدراسة العلاقات بين الدول التى تنتمى لهذا العالم الثالث .

ويركز أنصار الاتجاه الأول؛ ومنهم: Rothstein , Rosen baum and Tyler على التفاوت الكبير بين دول العالم الثالث باستخدام معايير الناتج القومى الإجمالى ونصيب الفرد منه ومعيار مستوى التصنيع ...إلخ ويوضح أنصار هذا الاتجاه أن

1- Spanier , op.cit., pp 388 - 394 .
2- Spero , op.cit ., p 333.

هذه الاختلافات تؤدى إلى اختلاف وتناقض مصالح دول الجنوب، الأمر الذى يعوق إمكانية التعاون بينها مما يضعف قوتها التساومية فى النظام الدولى . ويرى أنصار هذا الاتجاه أن دول الجنوب بالتالى هى المسئولة عن أزمات التنمية التى تواجهها وأنها هى المسئولة عن فشل الحوار بين الشمال والجنوب .

أما أنصار الاتجاه التعميمى فى دراسة العالم الثالث؛ ومنهم .Muni , and S.: Krasner فقد ركزوا على أنه بالرغم من وجود تفاوت وتمايز بين دول الجنوب إلا أن هذا يعد أمرا طبيعيا وتتضاءل قيمته وأثره أمام قوة الأهداف والمصالح المشتركة ، وبالتالى فإن التفاوت فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بين دول الجنوب لايعوق إمكانية التعاون بينها ، كما أن هذا التفاوت بين دول الجنوب ليس المسئول عن فشل الحوار بين الشمال والجنوب ، وإنما يرتبط هذا الفشل بعدم وجود الإرادة الكافية من جانب دول الشمال لإنجاح هذا الحوار[1] .

ولقد تطرقت الأدبيات الغربية أيضا للاقتصاد السياسى لعلاقات الدول الغربية مع بعضها البعض والعلاقات بين الشرق والغرب ، وفى إطار تناول النمط الأول من العلاقات توضح الأدبيات أن النظام الغربى يشمل اقتصاديات السوق المتقدمة فى أمريكا الشمالية وغرب أوربا واليابان ، وتتسم هذه الدول بالثراء والتقدم واتباع النظام الرأسمالى، وتقوم بين أعضاء هذا النظام علاقات تفاعل اقتصادى مشترك فى المجالات المالية والنقدية والتجارية وماترتب عليها من قيام الشركات متعددة الجنسيات وتدويل البنوك والإنتاج وتدفقات الاستثمار مثل هذه الدرجة من التفاعل أدت إلى زيادة الاعتماد المتبادل بين أعضاء هذا النظام وبالتالى أصبح للفاعلين والأحداث التى تقع فى جزء من هذا النظام تأثير على الأجزاء الأخرى من النظام، أى أن هناك نوعا من الحساسية المتبادلة فى هذا النظام سواء فى مجال التجارة أو النقد أو الاستثمارات . ولقد ترتب على هذا الاعتماد المتبادل درجة من القابلية للاختراق بمعنى أن الدول أو سياسات الدول الأعضاء أصبحت واقعة تحت تأثير متغيرات وفاعلين خارجيين ، وإن كانت هذه الحساسية والقابلية للاختراق تختلف من دولة لأخرى داخل النظام . وترتبط درجة الاختلاف فى هذا الصدد بمدى صلابة وقوة الاقتصاد الداخلى للدولة . وتوضح الأدبيات الغربية أن هذه الدرجة من الاعتماد المتبادل والتفاعل الاقتصادى تخلق مشكلة سياسية حول مدى كفاية الوسائل المتاحة لإدارة العلاقات الاقتصادية الدولية ، ولذلك فإن دول اقتصاد السوق تواجه اختيارا صعبا ، فإما أن تتجه نحو أشكال أكثر

١- زينب عبد العظيم : "العلاقات الدولية بين دول الجنوب- الجنوب دراسة سياسية فى دور البترول فى علاقات الدول النامية البترولية وغير البترولية من ١٩٧٣-١٩٨٥" رسالة ماجستير فى العلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٩، ص ص ١٢٦-١٦٦ .ويتضمن هذا الجزء مراجعة لبعض الكتابات الغربية التى تنتمى لهذين التوجهين فى دراسة علاقات الجنوب - الجنوب .

تقدما فى الإدارة الجماعية للمشكلات التى تواجهها الدول الأعضاء ولايستطيعون إدراتها منفصلين، وإما أن يحدوا من نظام الاعتماد المتبادل ويضعوا كافة المشاكل التى تواجههم فى إطار التحكم والسيطرة القومية لكل دولة (١) .

أما النظام الفرعى الثانى الذى تركز عليه الأدبيات الغربية فى إطار تناولها للاقتصاد السياسى لعلاقات دول الشمال - الشمال فهو النظام الفرعى الذى يتكون من اقتصاديات السوق المتقدمة فى الغرب والاقتصاديات المخططة للدول الاشتراكية فى شرق أوروبا والاتحاد السوفيتى . وتوضح الأدبيات أن تطور التفاعلات داخل هذا النظام ارتبطت بالبعد السياسى والمشاكل التى واجهت اقتصاد أحد طرفى التفاعل ، فالأصل فى هذا النظام هو الاستقلال بين طرفى العلاقة . ولقد ساعدت الحرب الباردة على عزل كل طرف عن الآخر، فالغرب أسس نسقا من الحواجز الإدارية والقانونية فى وجه التجارة مع الشرق ، فى حين اتبع الشرق سياسة العزلة الاقتصادية والسياسية داخل التجمع الاشتراكى مما نتج عنه استقلال اقتصادى بين الطرفين، فلم تشارك الدول الاشتراكية فى صندوق النقد أو فى البنك الدولى للتنمية والتعمير، وبالتالى فإن حجم التجارة بين الطرفين كان محدودا ولم توجد تدفقات رأسمالية استثمارية إلى الشرق، إلا أن الأسس الاقتصادية والسياسية للاستقلال والعزلة بين الطرفين تغيرت خلال العشرين سنة الأخيرة بفضل سياسة الوفاق من جانب والمشكلات الاقتصادية التى واجهت الدول الاشتراكية مما أدى إلى مزيد من الجهود لزيادة التفاعل بين الشرق والغرب وتوضح الأدبيات أنه تبع ذلك تغير القوانين الاقتصادية وزيادة التفاعلات التجارية ومناقشة دخول الشرق فى عضوية المؤسسات الغربية كخطوة على طريق الانتقال من الاستقلال إلى التفاعل بين الشرق والغرب (٢) .

التساؤل الذى نطرحه فى نهاية هذه الجزئية هو : هل اهتم المنظور الإسلامى - وخاصة الفكرى والتاريخى - بقضايا الاقتصاد السياسى وإن اختلفت مضامينها عبر مراحل التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامى ؟ وإذا كانت الأدبيات الغربية تتحدث عن قضايا الاقتصاد السياسى فى إطار التفاعل فى عدد من الأنظمة الفرعية (شمال/ جنوب ، وجنوب/ جنوب ، وشمال/ شمال) فما هى الأنظمة الفرعية التى تناول فى إطارها المنظور الإسلامى قضايا الاقتصاد الإسلامى ؟ إن بحث العلاقات الدولية فى الإسلام يسعى للإجابة عن مثل هذه التساؤلات بالإضافة إلى التساؤلات الأخرى التى تم طرحها فى الأجزاء المختلفة من هذه الدراسة .

1- Spero , op.cit , pp 12-14 , 23-84 .
2- Ibid , pp 17-18 , 297-305 .
- Kegley , op.cit., pp 35-47 , 205 , 335 - 337 .

العلاقات الدولية فى الإسلام
الأساس الشرعى والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية

د . أحمد عبد الونيس شتا

الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الاسلامية

مقدمة عامة : في تحديد موضوع الدراسة ومنهاجيتها

غنى عن البيان أن قيام علاقات واتصالات بين الأمة الاسلامية ، أو قل – إن شئت- بين الدولة الاسلامية وبين غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، بقدر ما تدعو إليه الضرورات الاجتماعية والسنن الكونية ، فهو أمر تقتضيه وتحتمه تلك الخصائص العامة والسمات الكلية التى تتصف بها الشريعة الاسلامية والتى تتحصل – على وجه الخصوص – في كون هذه الشريعة خاتمة الرسالات السماوية ، بكل مايعنية ذلك من عموم أحكامها للناس كافة وشمولها لمناحى الحياة البشرية قاطبة ، فضلاً عما ترتبه هذه الخصائص وتلك السمات فى حق ولاة الأمر فى الدولة الاسلامية من موجبات والتزامات بالدخول فى علاقات مع غير المسلمين فى شتى أنحاء المعمورة امتثالاً لأحكام الشريعة وانفاذاً لمقتضاها في هذا الشأن .

ويتفرع من الحقيقة السالف ذكرها بدهتيان أو مسلمتان رئيسيتان فيما يتصل بادارة وتنظيم علاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات . فأما البدهية الأولي فى هذا الخصوص فمؤداها أنه لابد وأن يكون ثمة أساس شرعى تنطلق منه العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية وتنبنى عليه دعائم حركتها واتجاهات تطورها . والحق أن الوقوف من خلال المصادر الأصيلة للشريعة الإسلامية على ماهية الأساس الذى يحكم علاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات يعد أمراً من الأهمية والضرورة بمكان ، بالنظر الى مايترتب علي تعيين هذا الأساس من امكانية تحديد مضمون هذه العلاقات ، ومعرفة مدي اتساع نطاقها وتعدد مجالات نشاطها وحركتها ، وما قد تتخذه من صور وأشكال على أرض الواقع .

وأما المسّلمة الثانية فيما يختص بادارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية فترتبط بسابقتها ومؤداها أن ثمة مجموعة من المبادئ التى تضمننها المصادر الأصيلة للشريعة الاسلامية بغرض تنظيم هذه العلاقات وتوجيه مسارها وضبط حركتها ، حتي ليتعين على أولى الأمر فى الدولة الاسلامية تصريف الشئون الخارجية للدولة وتقييم حركتها وتصويب اتجاهاتها فى ضوء تلك المبادئ وعلى أساس منها .

وانطلاقاً مما سبق ، يثور التساؤل حول ماهية الأساس الشرعى لعلاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بديانة الاسلام ، أى : ماهى حقيقة الأحكام التى حوتها الأصول الاسلامية بشأن الأساس الذي ينهض منطلقاً لاقامة هذه العلاقات وتحديد مجالات نشاطها وضبط حركتها ؟ كما يثور التساؤل بخصوص ماهية

المبادئ التى تشكل فى مفهوم الأصول الاسلامية إطاراً عاماً ترتسم فى ظله العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية والتى يتم الاحتكام إليها فى شأن تقييم حركة هذه العلاقات وتقويم مساراتها ؟ وإذا كانت العلاقات المتبادلة بين الشعوب والجماعات المستقلة والمتميزة فى مواجهة بعضها البعض منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا ، لاتعدو – من حيث طبيعتها وأشكالها – ان تكون إلا واحدة من ثلاث : فهى إما أن تكون علاقات سلمية يسودها التنافس والتبادل أو التنسيق والتعاون ، أو الاتحاد والتكامل ، وإما أن تكون علاقات عدائية يغلب عليها الصراع والتوتر أو الحروب والمشاحنات ، وإما أنها علاقات عوان بين السلم والعداوة فيما يعرف بالحياد أو العزلة – إذا كان ذلك كذلك ، فإن التساؤل يثور كذلك بشأن تحديد موقع السلم من الأساس الذي تبنى عليه علاقات الدولة الاسلامية فى المجال الخارجي ، وما هى المكانة الحقيقية للسلم فى نطاق المبادئ الحاكمة لهذه العلاقات والموجهة لمسارات حركتها وتطورها .

تعتمد الدراسة فى الاجابة عن التساؤلات المثارة منهاجية النظر فى الأصول الاسلامة من خلال تفاسير القرآن وشروح السنة ، مع الاستئناس بما تضمنته كتابات الفقهاء وعلماء السير والتاريخ وكبار المفكرين من مذاهب وآراء حول ما حوته الأصول الاسلامية من قواعد وأحكام بشأن تحديد الأساس الشرعى للعلاقات الخارجية للدولة الاسلامية وتعيين المبادئ الحاكمة لهذه العلاقات ، وذلك فى مبحثين رئيسيين على النحو التالى .

المبحث الأول
الأســـــاس الشـــــرعى للعلاقات الخارجية
فى الإسلام

لا توجد مسألة تباينت حولها أراء المفسرين وشراح الحديث ، مثل تلك المسألة المتعلقة بتحديد الأساس الشرعى لعلاقات المسلمين بغيرهم من الدول والجماعات التى لاتدين بديانة الاسلام ٠

وواقع الأمر أن الاختلاف القائم بين المفسرين والشراح فى هذا الخصوص مرده – فى حقيقته– الى اختلاف نظرة كل فريق منهم الى علاقة الأحكام المتضمنة فى القرآن والسنة ببعضها البعض ٠ فالذين عولوا على فكرة الناسخ والمنسوخ بمعنى الغاء المتأخر من الأحكام لما قبله منها ، الى جانب الاعتقاد بوجود نوع من "التعارض الظاهرى" بين هذه الأحكام وبين بعضها البعض ، فضلا عن تلك النزعة الواقعية المتأثرة بعصر الفتوحات الاسلامية واشتداد حدة المعارك والحروب بين الدولة الاسلامية والدول غير الاسلامية ، هذا الفريق من الشراح والمفسرين يذهب الى أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم من الدول والجماعات يكمن –وخاصة فى حال اكتمال القوة والغلبة للمسلمين– فى تخيير غير المسلمين من "المشركين والكافرين" بين الاسلام أو القتال ، أما أهل الكتاب ومعهم المجوس ، فانهم يخيرون بين الاسلام أو الجزية أو القتال٠

والحال على خلاف ذلك تماما بالنسبة لفريق آخر من المفسرين والشراح ، إذ يرى أصحاب هذا الفريق أن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والحروب التى خاضها الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده –بغض النظر عن ترتيب نزولها أو تاريخ ورودها وزمان وقوعها – تشير ، على الجملة ، الى أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم حتى تكون دواعى القتال والحرب ٠

ويتوسط الاتجاهين سالفى الذكر ، فريق ثالث ينطلق فى مذهبه –على خلاف الفريق الأول– من رفض فكرة النسخ ، معتبرا فى ذلك بفكرة "الطبيعة المرحلية" للأحكام ، على معنى أن لكل حكم من الأحكام معنى محددا ينطبق على وضع معين فى زمان معين وظروف محددة ٠وعلى ذلك ، فإنه ، وان كان ثمة أحكام نهائية تقوم على بيان وتحديد الأساس الشرعى لعلاقات الدولة الاسلامية فى المجال الخارجى ، إلا ان وجود هذه الأحكام القطعية والنهائية لايحول – فى نظر أصحاب هذا الاتجاه – دون الأخذ بالأحكام المرحلية السابقة ، متى قامت الظروف والأحوال الموجبة لذلك ٠

وبصفة عامة ، فان الاتجاه المذكور - أى الاتجاه الثالث - يؤسس العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام على مفهوم "الحاكمية" ، ومايعنيه ذلك من قيام الالتزام العام والثابت فى حق الدولة الاسلامية بالعمل على تحقيق سيادة النظام الاسلامى وشموله كافة أرجاء المعمورة ، بغض النظر عن مسألة الاعتقاد الدينى

ونعرض فيما يلى بشىء من البيان والتفصيل لاتجاهات تأسيس العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية توطئة لبيان الاتجاه الذى نراه - من واقع النظر فى الأصول الإسلامية صواباً لتحديد الأساس الشرعى لهذه العلاقات .

المطلب الأول : الكفر فى ذاته سبب لمقاتلة أهله

سبقت الاشارة الى أنه بالنظر فى آيات القرآن والأحاديث النبوية ذات الصلة بتحديد علاقات المسلمين بغيرهم ، فى ضوء الأخذ بعين الاعتبار لحقيقة أن البعض من الأحكام المتضمنة فى هذه الأصول ناسخ للبعض الآخر منها ، قد حدا فريقا من علماء التفسير وشراح الحديث الى القول بأن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم يكمن فى تخيير المشركين والكافرين -حال تمكن المسلمين منهم- بين الاسلام أو السيف (القتال) ، وأما أهل الكتاب ومعهم المجوس ، فانهم يخيرون بين الاسلام أو الجزية أو القتال.

مقتضى هذا الاتجاه اذن هو انه اذا بلغت المشركين دعوة الاسلام فامتنعوا عنها ، مع غلبة المسلمين وقدرتهم عليهم ، تعين قتالهم حتى يكون ذلك سببا اما فى هلاكهم أو فى دخولهم الاسلام(١).

(١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م / ج٢، ص ص ٣٠٨ - ٣١٠ ، ٣٣١ - ٣٣٧.

- الشنقيطى ، أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن ، الرياض ، الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، ج٢ ، ص ص ٣٤١ - ٣٤٢ ، ٤٨٤ - ٤٨٥ .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة ، دار الكاتب العربى ، ١٩٧٦ ، ج٨ ، ص ص ٣٩ ، ٧٢، ٦٣١ ، ج١٦، ص ٢٥٥.

- أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير فى علم التفسير دمشق ، المكتب الاسلامى للطباعة والنشر، ١٩٦٨م ، ص ص ١٥٩ - ١٦٠ .

- الطبرى ، جامع البيان عن تأويل أى القرآن ، (حققه وعلق على حواشيه) محمود محمد شاكر ، (راجعه وخرج أحاديثه) أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، دار المعارف ، د.ت . جـ١٤ ص ص ١٤٠ وما بعدها

- الشافعى ، الأم ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢١هـ ، ج٤ ، ص ٤٨ .

- الشوكانى ، نيل الأوطار ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥هـ /١٩٨٥م ج٨ ، ص ٥٣.

- محمد الخطيب ، مغنى المحتاج الى شرح المنهاج ، القاهرة ، مطبعة البابى الحلبى ، ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م ، ج٤ ، ص ٢٣٣ .

- ابن رشد القرطبى ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، (تحقيق) د. محمد محمد سالم محيسن ؛ د. محمد شعبان اسماعيل ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ، ج١ ، ص ص ٥٢٨ ومابعدها .

- الماوردى ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٨م ، ص٣٩ .

وبعبارة أخرى ، فانه مع بلوغ الدعوة الاسلامية غير المسلمين ، ومع اكتمال الغلبة للمسلمين ، فلا يمكن أن يكون بينهم وبين غيرهم سلم أو أمان ، وأنه كما يكون متعينا على المسلمين أن يدفعوا العدو عن بلادهم ، فان عليهم أيضا أن يداهموه فى بلاده ، ماستطاعوا الى ذلك سبيلا ، لافرق فى ذلك بين أن يكون العدو (غير المسلمين) قد اكتسب وصف العداوة بارتكابه عدوانا ماديا على المسلمين أو بالتحضير والاعداد لشن هذا العدوان ، وبين أن يكون قد اكتسب هذا الوصف بغير ذلك ، ولو كان لمجرد رفضه الخضوع للدولة الاسلامية وبقائه على غير دين الاسلام (٢).

وكثيرة هى الأدلة التى يسوقها أصحاب هذا الاتجاه من القرآن والسنة لاثبات وجهة نظرهم فى شأن بيان حقيقة الأصل فى علاقة الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام . فهم يرون أن آيات القرآن ذات الصلة بتنظيم علاقات المسلمين بغيرهم تشير الى نوع من التدرج فى الأحكام ، وهو تدرج ينطوى على مراحل أربعة أساسية، كل منها ناسخة للتى قبلها ، حتى صار القتال فى الاسلام « شرعا عاما » يساق به الناس الى الايمان قسرا عنهم (٣).

---

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٢٥- ٢٢٦ وهو يشير الى أن آية "وان جنحوا للسلم" منسوخة ببراءة ، أو بقوله تعالى فى سورة محمد: "فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون" ، وأن آية "ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن" فى سورة العنكبوت منسوخة بآية السيف .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ص ٣٩ ، ٧٢ ، ١٣٦ ، ١٨٠ ، ٣٥٠ ، ج١٠ ، ص ص ٦١ - ٦٢، ج١٦ ، ص ٢٥٥.
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٤١ - ٣٤٢ وهو يفسر قوله تعالى "وان كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم أنتم بريئون مما أعمل وأنا برىء مما تعملون" بأنه حكم عام لايتعارض مع انتهاء أحكام آيات العفو والصفح والاعراض عن الجاهلين ، فالبراءة من عمل السوء لاشك فى بقاء مشروعيتها .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، (تحقيق) على محمد البجاوى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبى) الطبعة الأولى ، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م ، ج٢ ، ص ص ٨٦٥ ، ٨٨٢ - ٨٨٨.
- العينى ، عمدة القارى شرح صحيح البخارى القاهرة ، المطبعة المنيرية ، ج١٧ ، ص ٩٥ .
- ابن قدامة ، المغنى القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٤٨هـ ، ج١٠ ، ص ٥٧٣ .
- د. عبد الخالق النواوى ، العلاقات الدولية والنظم القضائية فى الشريعة الاسلامية ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ، ص ٩٦ .

(٣) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٣٠٢، ج٣ ، ص ص ١٢٨٤ - ١٢٨٧ .

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١١٧ ، ٣١٤ - ٣١٥ . حيث يشير فى ذلك الى قوله تعالى: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد" (الحديد ٢٥) .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٧٣ .
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٧٣ -١٧٤ ، ٣٨٥ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٢، ص١٠٨، ج٣ ، ص٥٦١ ومابعدها
- ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ، (تحقيق) دار احياء التراث العربى ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، ص ص ١٠٢- ١٠٥ .
- جعفر النحاس ، الناسخ والمنسوخ فى القرآن ، ص ٢٧ .
- ابن قدامة ، المغنى مرجع سابق ،ج١٠ ، ص ٥٧٣ .

وبيان ذلك أنه حين كان الرسول ﷺ بمكة ، على ضراوة العدو وقلة النصير ، لم يكن القتال مأمورا به ولاحتى مأذونا فيه ، وانما هو الصفح والاعراض اعمالا لقوله تعالى "فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره" ، حتى اذا هاجر الرسول وقويت بالمدينة شوكته أذن فى القتال ، متى كانت المبادأة من المشركين مصداقا لقوله تعالى : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير" ، فلما ازداد الاسلام قوة الى قوة ، فرض قتال من قاتل دون من لم يقاتل حسبما تشير اليه الآية:"وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين" ، حتى اذا بلغ الغاية بعد بدر وأصر الناس -مع ذلك- على فسادهم ، فَرض القتال فرضا عاما كما جاء فى قوله تعالى "وقاتلوا المشركين كافة" وقوله تعالى "فاذا انسلخ الأشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم"(٤). وحيث ان الأحكام النهائية والقطعية المتضمنة فى الآيتين الأخيرتين وفى غيرهما من آيات سورة براءة التى تعد آخر مانزل من القرآن فى صدد تحديد علاقات الدولة الاسلامية بالدول والجماعات غير الاسلامية ، فان مقاتلة غير المسلمين أصبحت شرعا عاما يكونون أمامه بين الهلاك التام وبين الدخول فى الاسلام (٥).

---

(٤) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، ج٤ ، ص ص ١٧٧٣- ١٧٧٤ .

- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ، ص ١٤٠ ويشير إلى الآراء التى تذهب إلى أن قوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ناسخ لقوله تعالى فى سورة محمد « فإما منا بعد وإما فداء » .

وانظر كذلك : د. عبد الخالق النواوى ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٥) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٠٢ ، ١٠٩-١١٠، ٢٢٣ - ٢٢٤، ج٤ ، ص ٨٣٤ - ٩٠٥ . وهو يفسر قوله تعالى: "وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة" بأن الكفر هو السبب المبيح للقتال ؛ لأن الغاية هى عدم الكفر .

ويرد على من ينفى كون الكفر سببا للقتل بأنه "ان قيل : لو كان المبيح للقتل هو الكفر لقتل كل كافر وأنت تترك منهم النساء والرهبان وغيرهم ممن ثبت عدم قتالهم فى السنة ، فالجواب أن تركهم مع قيام المبيح بهم لأجل ما عارض الأمر من منفعة أو مصلحة . أما المنفعة: فالاسترقاق فيمن يسترق ، فيكون مالا وخدما، وهى الغنيمة التى أحلها الله تعالى لنا من بين الأمم . وأما المصلحة ، فان فى استبقاء الرهبان باعثا على تخلى رجالهم عن القتال فيضعف حربهم ويقل حزبهم فينتشر الاستيلاء عليهم" .

قارن أيضا تفسير ابن العربى لقوله تعالى: "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ، قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أشد من القتل" حيث يتضمن تفسيره للفتنة فى هذه الآية مايفيد بأنها ليست الكفر مجردا فى ذاته وانما هى سيطرة الكفر وتسيده على أرض الواقع لدرجة يحال فيها بين المسلمين وبين اقامة شعائرهم فى أول بيت وضع للناس فى الأرض وهو المسجد الحرام . (المرجع السابق ، ج١ ، ص١٤٧) .

- أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١٠، ص ص٦١-٦٢ ، ٥١٩ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٠٨.
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٠٨ ، ج٣ ، ص ٤١٥ -٤١٦ ، ج٤ ، ص ص ١٧٣ ، ٢٢٥ -٢٢٦ ، ٣١٤ - ٣١٥ ، ٣٥٣ - ٣٥٥ ، ٣٤٦ - ٣٤٧ ، ٣٧٣.

=

ومن جهة ثانية ، فان أنصار الاتجاه المذكور -على خلاف مايراه البعض من أصحاب الاتجاهات الأخرى- يذهبون الى أن آيات سورة البقرة تشير- على الجملة- إلى عدم مهادنة الكفار ووجوب مقاتلتهم لمجرد الكفر(٦). فقوله تعالى : "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة" نزل فى أهل الكتاب ليأمروا بالدخول فى الاسلام والايمان بجميع شرائعه وأحكامه . وقوله تعالى "كتب عليكم القتال وهو كره لكم" ناسخ من حيث ايجاب القتال بعد المنع عنه فى سورة النساء "ألم تر الى الذين قيل لهم كفوا أيديكم .... الآية" ، ومنسوخ من حيث وجوب القتال على الكل فأصبح فرضا على الكفاية بمقتضى قوله تعالى فى سورة التوبة : "وماكان المؤمنون لينفروا كافة ....الآية" . أما قوله تعالى: "واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث

= - ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٢٨ - ٥٢٩ .

- الشوكانى ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (تحقيق) محمد ابراهيم زايد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، الجزء الرابع ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٥م ، ص ص ٥١٨ - ٥١٩.

- ابن حزم ، المحلى ، (تحقيق) لجنة احياء التراث العربى ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، المجلد الرابع ، الجزء السابع، د.ت ، ص ص ٣٠٧ ، ٣١٧ ، ٣٢٣ ، ٣٤٥ - ٣٤٩ .

ويلاحظ أنه اذا كان ابن حزم يتفق مع الاتجاه القائل بأن أهل الكتاب يخيرون بين الاسلام أو الجزية ، فانه يشير -فى الوقت ذاته- الى أنه لايقبل من يهودى ولانصرانى ولامجوسى جزية الا بأن يقروا بأن محمد رسول الله الينا ، وأن لايطعنوا فيه ولا فى شىء من دين الاسلام ، لحديث ثوبان مولى رسول الله ﷺ : "كنت قائما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء حبر من أحبار اليهود فقال : السلام عليك يامحمد فدفعته دفعة كاد يصرع منها فقال لم تدفعنى ؟ قلت ألا تقول : يارسول الله ، فقال اليهودى : انما ندعوه باسمه الذى سماه به أهله ، فقال رسول الله ﷺ ان اسمى محمدا الذى سمانى به أهلى " ثم قال فى آخره "ان اليهودى قال له : لقد صدقت، وانك لنبى ثم انصرف".

فكون الرسول ﷺ لم ينكر فعل ثوبان فصح أنه حق وواجب ، اذ لو كان غير جائز لأنكره عليه ، وفيه أن اليهودى قال له : انك لنبى ولم يلزمه النبى ﷺ ترك دينه" . ويذهب ابن حزم فى رأيه هذا استنادا لقوله تعالى "..... وطعنوا فى دينكم ، فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا ايمان لهم" ، ولرأى مالك من أنه "من قال من أهل الذمة لم يكن محمد نبياً قتل" .

كما أن لابن حزم رأيا آخر، فى صدد من تؤخذ منهم الجزية من أهل الكتاب اذ يذهب الى أنها تؤخذ منهم جميعا دون تفرقة بين عبد وحر ، ذكر وأنثى ، فقير وغنى ، وذلك لعموم قوله تعالى "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" الى جانب ماثبت عن النبى ﷺ من أن كتابه الى أهل اليمن قد تضمن أنه "من كره الاسلام من يهودى أو نصرانى ، فانه لايحول عن دينه وعليه الجزية ، على كل حالم ذكر أم أنثى ، حر أو عبد ، دينار واف من قيمة المعافر (قبيلة باليمن) أو عرضه" ، فضلا عن أنه لم يثبت -من وجهة نظره- أن أحدا من الصحابة نهى عن أخذ الجزية من النساء . (المرجع السابق ، ص ص ٣١٧ - ٣١٨ ، ٣٤٨) .

- النووى ، شرح صحيح مسلم القاهرة ، المطبعة المصرية، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م ، ج١٢ ص ص ٣٩ - ٤٠ . وهو يؤول حديث بريدة عن أخذ الجزية من المشركين بأنه مخصوص بأهل الكتاب ، على أساس أن اسم "المشرك" يطلق على أهل الكتاب وغيرهم ، وكان تخصيصهم معلوما عند الصحابة .

(٦) أبو السعود ، تفسير أبى السعود المسمى ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، بيروت ، دار احياء التراث العربى ، د.ت . ج١ ، ص١٦٢

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ١٠٨ .

أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين" ، فانه ينطوى على بيان حكم عام فى جميع المشركين ، الا من كان بمكة ، حيث أمر المسلمون باخراجهم منها كما اضطروا المسلمين الخروج منها من قبل . والمبرر فى قتال هؤلاء المشركين هو أن بقاءهم على كفرهم وشركهم فتنة ، فالفتنة فى الآية هى الشرك أو ارتداد المؤمن الى عبادة الأوثان، وشرك القوم أعظم من قتل المسلمين اياهم وارتداد المؤمن إلى الأوثان أشد عليه من أن يقتل محقا[7] . وأما قوله تعالى "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم" فيشير الى ذات المعنى الذى تشير اليه آية السيف "وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة" ، لأن غير المسلمين جميعا ليس لهم من هم أو شاغل سوى معاداة الاسلام ومحاربة أهله ، وهذا هو مقصود الآية الأولى "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم" ، وليس المراد وقوع القتال من المشركين والكافرين بالفعل . وأيا ماكان الأمر ، فان الآية منسوخة بقوله تعالى فى الآية التى تليها "واقتلوهم حيث ثقفتموهم" ، أو بقوله تعالى فى سورة براءة : "فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" أو بقوله تعالى فى السورة نفسها : "وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة" ، مما يدل على أن الحكم النهائى فى علاقة المسلمين بغيرهم من المشركين والكفار هو حملهم على الاسلام أو القتل [8].

كذلك فانه اذا كان المقصود فى قوله تعالى فى سورة البقرة : "فان انتهوا فان الله غفور رحيم" هو انتهاء الكافرين عن قتال المسلمين دون كفرهم ، فان هذه الآية منسوخة بآية السيف ويكون معنى : "فان الله غفور رحيم" غفور للمسلمين حيث أسقط عنهم تكليف قتال المشركين ، أما اذا أريد بالآية انتهاء المشركين عن شركهم وقتالهم المسلمين ، فهى محكمة وعامة ويكون معنى "فان الله غفور رحيم" غفور لشرك المشركين وجرمهم لانتهائهم عن الشرك [9].

---

(٧) أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٤٣ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٣١-٣٣٦
- أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٦٥ .

(٨) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٣٠٢ ، ج٣ ، ص ص ١٤٢٥ -١٤٢٦ ، ج٤ ، ص ص ١٦٩٢ ، ١٧٠٤- ١٧٠٩ .
- أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٩٧-٢٠٠ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ص ص ٩٦ - ٩٧ ، ٩٩ .
ويلاحظ أنه يخصص القتال للمشركين والكافرين بعد انسلاخ الأشهر الحرم بالنسبة لمن لاعهد له ، وانقضاء الأربعة أشهر بالنسبة لمن كان له عهد دون هذه المدة ، يخصص القتال بأهل الشرك من العرب حيث المبدأ العام والنهائى بالنسبة لهم هو القتل حيثما أدركوا أو الأسر أو الاسلام .
- د. عبد الخالق النواوى ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

ويشير أنصار الاتجاه المذكور – من ناحية ثالثة – الى أنه اذا كان ظاهر قوله تعالى فى سورة براءة : "قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولايحرمون ماحرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" يدل على أن مقاتلة أهل الكتاب ومعهم المجوس، كما دلت على ذلك السنة الصحيحة(١٠) تكون على الاسلام أو دفع الجزية أو القتال ، فان المشركين والكافرين ممن هم ليسوا أهل كتاب لايكون لهم بصريح القرآن الا الاسلام أو القتل .
واذا كان حديث بريدة المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير الى أنه كان يوصى أمراء الجيوش والسرايا بتخيير العدو من المشركين بين الاسلام ، أو الجزية ، أو القتال مما يستدل به على قبول أخذ الجزية من المشركين(١١)، فان هذا الحديث نسخته آية السيف فى سورة براءة فى قوله تعالى : "وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة" أو قوله تعالى "فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" .

---

(٩) ، (١٠) أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٧٩، ٤٠١ ، ٤٢٠ – ٤٢١ ، ٤٦١ ؛ ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق، ج٢ ، ص ٩١٠ ؛ أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٠٠ .
وقد روى البخارى أن عمر بن الخطاب لم يكن يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر (مكان يعرف الآن بالبحرين) . عمدة القارى شرح صحيح البخارى، مرجع سابق ،ج١٧، ص ص ٧٨ ، ٨١ .
كما روى مالك فى الموطأ والبخارى فى كتاب الجزية أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال فى شأن أخذ الجزية من المجوس: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" .
– ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق، ج١ ، ص ٤٠٥.
– ابن حزم ، المحلى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٧ – ٣٤٨ .
وهو يستدل بأخذ الرسول –ﷺ– الجزية من مجوس هجر على أنهم صاروا من أهل الكتاب ، مع أن قوله ﷺ : "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" متعلق فقط ببيان حكمهم فى شأن أخذ الجزية، وهو حكم أهل الكتاب ، دون أن يتعدى ذلك الى صيرورتهم أهل كتاب .
ويؤكد ابن كثير هذا الرأى بواقعة أن جمهور الفقهاء أنكروا على أبى ثور ابراهيم بن خالد الكلبى أحد الفقهاء من أصحاب الشافعى وأحمد بن حنبل ماذهب اليه من أنه يجوز أكل ذبائح المجوس ونكاح نسائهم استنادا الى أخذ الجزية منهم .
راجع : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٠ .
(١١) روى مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم– اذا أمّر أميرا على جيش أو سرية ، أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المؤمنين خيرا ثم قال : "اغزوا باسم الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولاتغلوا ، ولاتغدروا ولاتمثلوا ولاتقتلوا وليدا ، واذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خلال ، فأيهن ما أجابوك اليها فاقبل منهم وكف عنهم ، ادعهم الى الدخول فى الاسلام ، فان فعلوا فاقبل منهم وكف عنهم ، ... فان هم أبوا فسلهم الجزية، وان هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فان أبوا ، فاستعن بالله وقاتلهم" .
راجع : النووى ، شرح صحيح مسلم ، القاهرة ، المطبعة المصرية ، ط (٢) ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م . جـ١٢ ، ص ٢٣٧.
– الشوكانى ، السيل الجرار ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢٨ – ٥٢٩ .
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٩٠٩ .

ويستطرد أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن قوله تعالى : "فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله" فيه دليل على أن المشركين حال اكتمال القوة للمسلمين عليهم وعدم انتهائهم عن الشرك ، يقاتلون . أما قوله تعالى : "الا الذين عاهدتم ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين" ، ففيه دليل على أنه حتى المشركين الذين عاهدوا المسلمين ولم ينقضوا عهدهم ولم يعاونوا أحدا على المسلمين لايتركوا الا مدة العهد المضروب معهم ، ثم بعد انقضاء هذه المدة يخيرون بين الاسلام والقتل ، شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من المشركين الذين نقضوا عهدهم أو لم يكن لهم عهد مطلقا أو كان لهم عهد مدته أقل من أربعة أشهر .

وأما قوله تعالى "فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد" ففيه دليل على مقاتلة عموم المشركين باستثناء ماخصصته السنة من عدم جواز قتال من لايشاركون فى القتال من امرأة أو راهب أو صبى وغيرهم(١٢). كما تدل الآية على قتل المشركين فى أى موضع باستثناء ماخصصته الآيات الأخرى من عدم جواز قتالهم عند المسجد الحرام الا اذا قاتلوا المسلمين فيه ، بل ان فى قوله تعالى "واقعدوا لهم كل مرصد" الذى ينطوى على مواضع الغرة ، مايدل على جواز مقاتلة المشركين قبل الدعوة(١٣). وكذلك فان قوله تعالى "فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" فيه دليل على أن القتل معلق على الشرك ، على معنى أن القتل يزول بمجرد توبة المشركين عن الشرك ، ومايقترن بهذه التوبة من شرطين آخرين هما : اقامة الصلاة وايتاء الزكاة (١٤).

---

(١٢) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٧١ .
وقد روى عن أنس بن مالك أن النبى ﷺ قال : "لاتقتلوا شيخا فانيا ولاطفلا صغيرا ، ولا امرأة ، ولاتغلوا" (أخرجه أبو داود) ، وعن ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ كان اذا بعث جيوشه ، قال: "لاتقتلوا أصحاب الصوامع"، وعن رباح بن ربيعة أنه خرج مع رسول الله ﷺ فى غزوة غزاها ، فمر رباح وأصحاب رسول الله ﷺ على امرأة مقتولة ، فوقف رسول الله ﷺ ثم قال : "ماكانت هذه لتقاتل ، ثم نظر فى وجوه القوم ، فقال لأحدهم : الحق خالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفا ولا امرأة" .
كما روى مالك عن أبى بكر أنه قال "ستجدون قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فدعوهم وماحبسوا أنفسهم له" وفيه: "ولاتقتلن امرأة ولا صبياً ولا كبيرا هرما" .
راجع فى ذلك أيضاً : ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٩ – ٥٤٠ .

(١٣) ، (١٤) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ،ص ص٧١-٧٤
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٨٩٠ .
– ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق ، ص ٥٤٢ – ٥٤٣ .
– ابن حزم ، المحلى ، مرجع سابق ، ص ٥٠ .
– النووى ، شرح صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥ – ٣٦ ، ١٠٧ .
وفيه تأييد لجواز الاغارة دون انذار لمن بلغتهم الدعوة لحديث يحيى التميمى "أن رسول الله ﷺ أغار على بنى المصطلق وهم غارون وأنعامهم تسقى من الماء" .
وأنظر خلاف ذلك : الشوكانى ، السيل الجرار ، مرجع سابق ، ص ٥٢٧ حيث ينوه باستحباب الدعوة اذا كانت قد بلغت المشركين والكافرين من قبل.

وبصفة عامة ، فإن أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى القول بأن آخر مانزل من القرآن بصدد تنظيم علاقات المسلمين بالدول والجماعات غير الاسلامية – وهى الآيات التى تأمر بقتال أهل الكفر – قد جاءت مطلقة من أى تقييد برد عدوان أو دفع ضرر أو أى سبب آخر سوى أن غير المسلمين لايدينون دين الحق (الاسلام) ولايلتزمون أحكامه ، مما يدل – فى صراحة ووضوح تامين – على أن الأصل فى هذه العلاقات هو أن الاصرار على الكفر والشرك ينهض فى ذاته سبباً لمقاتله أهله .

والى جانب ماسبق ، فان الاتجاه المذكور يذهب الى أن ماتتصف به آيات القرآن التى تأمر بقتال أهل الكفر والشرك حتى يسلموا ، من عموم واطلاق ، يتعزز ويتقوى بما ثبت فى السنة من أحاديث عدة تشير – فى صراحة ووضوح تامين أيضا – الى مقاتلة أهل الكفر حتى يسلموا . فقد روى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "بعثت بين يدى الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لاشريك له ، وجعل رزقى تحت ظل رمحى ، وجعل الذل والصغار على من خالف أمري" (١٥). كما روى عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله ، فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله " (١٦). فظاهر الحديثين –شأنهما فى ذلك شأن الآيات المذكورة آنفا – يدل على أن غير المسلمين اذا رفضوا الدخول فى الاسلام بعد بلوغهم دعوته يقاتلون اذا كانوا مشركين، ويخيرون بين الجزية والقتال اذا كانوا من أهل الكتاب . وبعبارة أخرى : فان قتال المشركين –كما يستفاد من أحكام القرآن والسنة – يكون مرهونا ببقائهم على الشرك أو انتهائهم عنه (١٧)

وخلاصة القول فى عرض حجج وآراء الاتجاه المذكور، أن أنصاره يذهبون فى صدد تأكيدهم على أن الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم هو القتال لمجرد الكفر ، الى أن هذا الأصل يتمتع بأوصاف الاطلاق والعموم والثبات واللزوم ، وذلك بناء على رأى مفاده أن آية السيف التى تشكل فصل الخطاب فى قولهم بهذا الأصل نسخت آية

---

(١٥)عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٤ ، ص ١٩٣ .

(١٦) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٣٤.

– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٠٨ – ٣١٠ ، ٣٢٢ – ٣٢٣ .

– ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ،ج١، ص ٧٥؛ عمدة القارى شرح صحيح البخارى، مرجع سابق ، ج١٤ ، ص ٢١٥ ؛ سنن النسائى ، ج٦ ، ص ٢ ؛ الشوكانى ، السيل الجرار ، مرجع سابق ، ص٥١٩ .

(١٧) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى ، المصنف ، كراتشى ، منشورات المجلس العلمى ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م، ج١٠، ص ص ٣٢٤ – ٣٢٥ .

– د. وهبة الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقه الاسلامى ، دمشق ، دار الفكر ، ١٩٦٢ ، ص ص ١٠٤ – ١٠٥.

– د. عبد الخالق النواوى ، مرجع سابق ، ص ٩٧ .

: "لا اكراه فى الدين" حتى صار قتال أهل الشرك بوصفهم هذا شرعا عاما لا يملكون حياله الا الاسلام أو الهلاك" (١٨).

بيد أنه اذا كان مؤدى الاتجاه المذكور هو عدم جواز موادعة أهل الشرك طالما كان بالمسلمين قوة ، فان أنصاره هذا الاتجاه لايترددون فى القول بأنه لابأس بالموادعة ولاضير من الدخول فى معاهدات تحالف مع المشركين ، متى رأى أولو الأمر فى ذلك مصلحة للمسلمين ، أو كان ذلك أمرا ضروريا لدفع الضرر عنهم ، ويكون متعينا على الدولة الاسلامية - والحال كذلك- الوفاء بأحكام هذه المعاهدات والنزول على مقتضاها. وهم يستدلون على رأيهم بما ثبت فى السنة من أن الرسول ﷺ وادع مشركى مكة وهو بالحديبية على أن توضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ، ثم دخلت خزاعة فى عهد الرسول ﷺ ودخلت بنو بكر فى عهد قريش ، فلما اعتدى هؤلاء على خزاعة نزل قوله تعالى : "وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر ... الآية " ، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، أن يعين حلفاءه(١٩) ، بل ان قاعدة : "الضرورات تبيح المحظورات" قد حدت برأى فى الفقه - ضمن الاتجاه المذكور - الى القول بأنه اذا خاف المسلمون المشركين وطلبوا موادعتهم فأبى المشركون أن يوادعوهم حتى يعطيهم المسلمون على ذلك مالا فلا بأس بذلك عند تحقق الضرورة (٢٠)

---

(١٨) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١٧ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٦ ،ص٣٦٢ ، ج٨،ص٧٣
- الشافعى ، الأم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١١٠ .
- جعفر النحاس ، الناسخ والمنسوخ ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

(١٩) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٨٦٥ ، ج٤ ، ص ص ١٦٨٨ - ١٦٩٢ وهو يستند فى ذلك الى قوله تعالى فى سورة محمد: "فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، حتى اذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء..." ، وقوله تعالى : "ولاتهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم" .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٣٠٨ - ٣٠٩ ، ج٨ ، ص ص ٥٨، ٧١ ومابعدها ، ٨٥ - ٨٧ ، ١٤٠ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٣٢٣ . حيث يشير بصدد العلاقة بين آية "وان جنحوا للسلم فاجنح لها" . وبين آية براءة الى أنه لامنافاة ولانسخ ولاتخصيص ، لأن آية براءة فيها الأمر بالقتال ان كان ذلك ممكنا ، أما ان كان العدو كثيفا ، فانه يجوز مهادنتهم مادعت الحاجة الى ذلك .
وانظر أيضا : ج٤ ، ص ١٨١ حيث يفسر قوله تعالى: "ولاتهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون" وفقا لرأيه السابق .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص ٢٠.
- عمدة القارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٧، ص ص ٨٥ - ٨٦ .
- الشافعى ، الأم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١١٠ .
- أبو يوسف ، الخراج ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢هـ ، ص ٢٠٧ .
- مجيد خدورى ، الحرب والسلم فى شرعة الاسلام ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٣م . ص ٢٦٩ .

(٢٠) السرخسى ، شرح كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى ، (تحقيق) ، صلاح الدين المنجد ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ١٩٧٢م.، ص ١٦٨٩ .
- ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٤٣ - ٥٤٤ .

المطلب الثاني : السلم هو الأصل فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية

ينطلق هذا الاتجاه من فكرة مضادة تماما لسابقه ، تتحصل فى أن اعتبار الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم هو قتالهم حتى يسلموا ، من شأنه أن يصرف الذهن الى أن الجهاد فى معناه الضيق (اللجوء الى القتال) وسيلة لاكراه الناس على الاسلام ، وهو مايتعارض والمبدأ الكلي - المحكم والثابت - فى قوله تعالى : "لااكراه فى الدين"، ولذلك ، فان أنصار هذا الاتجاه يرون أن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة والحروب التى خاضها الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده ، كل هذه الأصول وتلك الممارسات - بغض النظر عن ترتيب نزولها أو تاريخ ورودها وزمان وقوعها- تشير الى أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم حتى تكون دواعي القتال والحرب [٢١]. يدل على ذلك ما تضمنته آيات القرآن - وهى كثيرة - من الدعوة الى السلم فى كافة أحواله ، كقوله تعالى :"ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة" واعتبارالحرب من عمل الشيطان ومن يسير فيها انما يسير فى خطوات الشيطان ، كقوله تعالى : "ولاتتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين" ، الى جانب أمر المسلمين بالامتناع عن قتال من لم يقاتلهم ومن يلقى السلام عليهم من غيرهم كقوله تعالى : "فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا"، فضلا عن عدم جواز مقاتلة من يلقى السلام بدعوى أنه غير مؤمن ، كقوله تعالى : "ولاتقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا..." . فهذه الآيات - فى عمومها وجملتها- تتضمن مجموعة من الأحكام التى تفيد بأن الأصل فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية هو السلم ، اذ تأمر المسلمين جميعا بالدخول فى الاسلام بكل شرائعه وأحكامه حتى يتحقق الانقياد والاستسلام التام لطاعة الله عز وجل ، كما أنها تشير الى أن عدم مباداة المسلمين بالقتال من جانب غيرهم ، فضلا عن اظهار

---

(٢١) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٣١٠ -٣١١، ج٨ ، ص ص ٧٨ - ٨٦ ، ٣٥١ .
وهو يذهب الى أن آية "ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن" (العنكبوت: ٤٦) ، باقية ومحكمة .
- أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٩٧ - ١٩٩ ، ٢٠٢ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٤١٥ - ٤١٦، ج٤ ، ص ص ٣٤٨ - ٣٥٠.
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص ٢٠.
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٨٨٩ ، ج٣ ، ص ص ١٠٥٨ - ١٠٥٩ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣، ج٥ ص ص ٢٦٥ - ٢٦٦ ، ٢٦٨- ٢٦٩ . وهو يذهب الى أن قوله تعالى "الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق" تأكيد لمضمون قوله تعالى "وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا" من أن الأصل العام هو « القتال لمن قاتل المسلمين » .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ص ص ١٠٢ - ١٠٣ .
- محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية فى الاسلام ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ ، ص ص ٤٧ - ٥١.
- جعفر النحاس ، الناسخ والمنسوخ ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

هؤلاء تحية الاسلام أو اعلانهم الخضوع والاستسلام للمسلمين أو الدخول معهم فى صلح – كل ذلك كاف لعدم مقاتلتهم والظهور عليهم . وبعبارة أخرى : فان التفوه بتحية الاسلام واعلان الاستسلام والانقياد بالقول ، كاف –فى حكم هذه الآيات– للحيلولة بين المسلمين وبين التعرض لمن أعلن انقياده لهم أو ألقى اليهم التحية التى تأخذ حكم العلاقات الرسميةالدالة فى ظاهرها على المسالمة والمودة ، [٢٢]. يؤكد ذلك أنه بعد أن حث الله تعالى المسلمين على ضرورة الاستعداد واعداد العدة بكل ما هو آلة للجهاد والقتال فى قوله تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة .... الآية » ، بعد هذه الآية ، ورد قوله تعالى « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله .. الآية » ، وفيه توجيه عام إلى النبى ﷺ وإلى المسلمين بأنه إن مال الأعداء عن جانب الحرب إلى جانب السلم خلافاً للمعهود منهم فى حال قوتهم ، فما على الرسول والمسلمين إلا الجنوح كذلك للسلم لأن المسلمين أولى به من غيرهم . يتقوى هذا المعنى العام والثابت بحقيقة أنه على الرغم من أن الألفاظ الواردة بالآية مثل لفظة « إن » التى يعبر بها عن المشكوك فى وقوعه أو ما من شأنه ألا يقع ، تشير إلى أن الأعداء ليسوا أهلاً لاختيار السلم لذاته وأنه لايؤمن أن يكون جنوحهم إليه كيداً وخداعاً ، إلا أن المسلمين – رغم كل ذلك – مأمورن بالميل إلى جانب السلم ، مفوضين أمرهم فى ذلك إلى الله تعالى الذى يكفيهم كيد أعدائهم كذلك فإن قوله تعالى فى الآية التالية مباشرة للآية السابقة « وإن يريدوا أن يخدعوك .. الآية » فيه تأكيد للمعنى العام بضرورة الجنوح للسلم وقبوله متى جنح اليه الأعداء ، لأن مقتضى الآية أنه على الرغم مما قد يريده الأعداء من خداع الرسول ﷺ والمسلمين باظهارهم الجنوح للسلم لأجل الاستعداد للحرب أو انتظاراً لغرة تمكنهم من المسلمين ، إلا أن المسلمين مأمورون – مع ذلك – بقبول الميل للسلم من جانب الأعداء ، لأن الله تعالى كاف المسلمين أمر أعدائهم من كافة الوجوه ، وكل ذلك مما يدعم القول بأن الأصل العام والثابت فى علاقة المسلمين بغيرهم يكمن فى أنه إذا اعتزل الكافرون المسلمين وطلبوا الصلح منهم لم يجز للمسلمين قتالهم وكان على المسلمين الميل إلى السلم وقبول الصلح من غيرهم ، اعمالاً لمبدأ « ان القتال لمن يقاتلنا »[٢٣].

---

(٢٢) أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٣٦٨ – ٣٦٩ .

– أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٢٤ .

– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٨٨٩ ، ج٣ ، ص ص ١٠٥٨ – ١٠٥٩ .

– السيوطى ، الدر المنثور فى تفسير القرآن بالمأثور، ج١، ص ٢٤١ . وانظر كذلك : د. صبحى محمصانى ، القانون والعلاقات الدولية فى الاسلام ، بيوت ، دار العلم للملايين ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م ، ص ص٤٩ – ٥٤ .

(٢٣) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٥ ، ص ص ٢٦٨ – ٢٦٩ ، جـ١٠ ص ص ٥٩ – ٦٠ .

ومن جهة ثانية : فان أصحاب الاتجاه المذكور يذهبون الى أن جميع الآيات التى تأمر بقتال المشركين والكفار لم ترد -كما يقول بذلك أنصار الاتجاه الأول- عامة ومطلقة من أى تقييد ، وانما هى -على العكس من ذلك- تشير الى العديد من الأسباب التى تحتم على المسلمين مقاتلة غيرهم ، وكلها أسباب ليس من بينها قتال المشركين أو الكفار بوصفهم هذا أى لمجرد كونهم كفارا .

وبيان ذلك أن قوله تعالى فى سورة البقرة : "واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم" قد أتى فى سياق الذين يقاتلون المسلمين فعلا، فهؤلاء يكون للمسلمين قتالهم أنى وجدوهم . وقوله تعالى "الشهر الحرام بالشهر الحرام فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم..." دليل محكم على مقابلة الاعتداء فى الشهر الحرام بمثله. كذلك فان قوله تعالى "ولايجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا" فيه نهى للمسلمين عن أن يحملهم بغض الكفار لأجل أن صدوهم عن المسجد الحرام فى عمرة الحديبية على الاعتداء على المشركين بما لايحل لهم شرعا ﷺ (٢٤) . أما قوله تعالى :"وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين" ، فانه ليس – كما يذهب الى ذلك الاتجاه الأول – حكما عاما بجميع غير المسلمين سواء منهم من قاتل المسلمين فعلا أم سالمهم ، كما أن الحكم المتضمن فى الآية لم يرد عليه النسخ . فالآية محكمة وحكمها خاص بمن يقاتل المسلمين فعلا ، والا كانت مبادأة المشركين أو الكتابيين بالقتال عدوانا ومجاوزة للحد، والله تعالى لايحب العدوان . كما أن النسخ لم يرد على الآية لأنها تتضمن معانى لاتقبل النسخ ، فهى تنهى عن الاعتداء ، والاعتداء ظلم والظلم حرام . وفضلا على ذلك : فانه لو كان القتل للكفر جائزا ، وأن الآية منسوخة ، لكان معنى ذلك أن الاكراه على الدين جائز ، وهو ممنوع بصريح الكتاب والسنة. (٢٥)

---

(٢٤) البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٩٨ – ١٩٩ .
– القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ١١٠ .
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ١٧٧٣– ١٧٧٤ .
– الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٤١٥ – ٤١٦ .
– أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٣٧٢ .

(٢٥) الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ص ٤١٦ .
– البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٩٧ – ١٩٨ .
– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٨١ – ٨٢، ٣٤٩ – ٣٥٢ .
– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٩١ . ويشير الى أن التعبير فى قوله تعالى "لا اكراه فى الدين" قد ورد فى صورة النفى المطلق نفى الجنس -جنس الاكراه، أى: نفى كونه ابتداء ، أى: استبعاده من عالم الوجود والوقوع ، وليس مجرد نهى عن مزاولته . فالنهى فى صورة النفى والنفى للجنس أعمق ايقاعا وآكد دلالة" .

وانظر أيضا : ج٥ ، ص ص ٣٥٣– ٣٥٤ حيث يشير الى أن النهى عن موالاة الكافرين هو لأجل العداوة ، ولكون القوم حربا على المسلمين ، لا لأجل الخلاف فى الدين لذاته ، فان النبى ﷺ لما حالف اليهود كتب فى كتابه: "لليهود

والأكثر من ذلك ، أن آيات سورة براءة التي تعد آخر منازل من القرآن بصدد علاقات المسلمين بغيرهم ، والتى تأمرالمسلمين بقتالهم ، هذه الآيات قد عددت لمقاتلة غير المسلمين أسبابا ليس من بينها ذلك السبب المتمثل فى مجرد بقائهم على كفرهم وضلالهم ، بل إن هذه الأسباب - بصفة عامة - تتحصل فى نقض العهود ، واخراج الرسول ﷺ من مكة مهاجرا الى المدينة ، أو اخراجه ﷺ من المدينة لقتال أهل مكة للنكث الذى كان منهم حين نقضوا صلح الحديبية وأعانوا بنى بكر على خزاعة حلفاء الرسول ﷺ ، ومظاهرتهم لغير المسلمين عليهم ، ومبادأتهم المسلمين بالقتال كما حدث فى بدر ، وذلك حين أبوا الانصراف بعد أن أحرزوا عيرهم وأصروا على الوصول الى بدر وشرب الخمر فيها ، وصد الرسول ﷺ والمسلمين عن دخول البيت الحرام للحج والعمرة والطواف . كما يأتى ضمن هذه الأسباب ، المحافظة على جماعة المسلمين الذين بقوا بمكة ولم يستطيعوا الخروج منها لسبب أو لآخر ، أو درء الفتنة فى الدين ومواجهة الطعن فيه ، واعلاء كلمة الله ونشر مبادئ العدل والفضيلة. (٢٦)

دينهم وللمسلمين دينهم" كما أمره الله تعالى أن يقول لجميع المخالفين: "لكم دينكم ولى دين" .
وقرب الي ذلك الشنقيطي ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٩٢ ، حيث يشير الى أن ظاهر قوله تعالى: "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" أنها غير منسوخة ، لأن معناها أنه لايهدى القلوب ويوجهها الى الخير الا الله تعالى (ج٦ ، ص ص ٣٩٢ - ٣٩٤) .
وقارن في ذلك أيضا : ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ص ٢٩٤ . حيث يذهب الى أن آية: "لا اكراه فى الدين" ليست منسوخة، وانما هى محكمة ، ولكن بمعنى عموم نفى اكراه الباطل . فأما الاكراه بالحق فانه من الدين، وهل يقتل الكافر الا على الدين ؟ قال ﷺ " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لااله الا الله ..." ، وهو ملخوذ من قوله تعالى: "وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله" . هذا، ويلاحظ أن ابن العربى فى موضع آخر يفسر قوله تعالى: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم" بأنه يتضمن الدعوة مع ترك الناس يختارون.
- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٣ ، ج٣ ، ص ص ٢٥ - ٢٨ .
- ابن حزم ، المحلى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ . وهو يذهب الى أن "الآية مخصوصة بأهل الكتاب على خلاف المشركين والمرتدين فهم يكرهون على الاسلام .
- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢٦) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ص ٧٨ ومابعدها .
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٢٩ - ٤٣١ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٢٥ - ٢٢٦، ٣٣٧ - ٣٣٩ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٨٩٣ - ٨٩٤ ، ج٣ ، ص ص ١٢٨٥ - ١٢٨٧ . وهو يشير الى أن الايذاء سبب للقتال استنادا لما أورده من حديث النبى ﷺ : "من لكعب بن الأشرف فانه قد آذى الله ورسوله؟ فقام محمد بن مسلمة وقال : يارسول الله أتحب أن أقتله ؟ قال: نعم ، فقتله مع أصحابه غيلة " .
- جلال الدين السيوطى ، أسباب النزول لآيات من القرآن الكريم ، القاهرة (كتاب الجمهورية) دت الجزء الأول ، ص ص ١٥١ ، ١٥٢ . حيث يشير الى أن أسباب القتال محصورة على نحو ماجاء فى قوله تعالى « وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو ليقتلوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين» . .
- ابن حزم ، المحلى ، مرجع سابق ، ص ص ٩٠ - ٩١ .
- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

والى جانب ماسبق ، فان أنصار هذا الاتجاه يرون أن استعراض جميع غزوات الرسول ﷺ وجهاده القتالى ، هو والخلفاء الراشدون من بعده ، يكشف عن أن الأسباب الكامنة وراءها تتعدى مجرد الكفر أو الشرك لتتحسل فى وقوع اعتداء فعلى على الدولة الاسلامية داخل حدودها وفى نطاق اقليمها (وهو ماتفسره وتوضحه حروبه ﷺ. ضد مشركى مكة الذين آذوه حتى اضطروه الى الخروج من مكة ، كما اعتدوا على أتباعه فيها بعد أن خرج منها ، بل جمعوا عتادهم فى كافة أنحاء الجزيرة العربية وتتبعوا الدعوة فى المدينة ليقتلعوها من جذورها حتى كان لابد - والحال كذلك - من مقاتلتهم فى كافة أنحاء الجزيرة كيما لاتقوم لهم دولة) ، أو فى وجود دلائل قوية تشير الى انعقاد النية لدى غير المسلمين على مهاجمتهم فيكون الداعى لقتال غير المسلمين هو الحماية من الاعتداء الوشيك أو المتوقع (وهو ماتوضحه حروبه ﷺ . ضد الفرس والروم .حيث رد كسرى على كتاب الرسول ﷺ الخاص بدعوته الى الاسلام بأن أرسل الى النبى من يقتله ، وهو مافعله هرقل الروم أيضا حينما أمر بقتل من أسلم من أهل الشام، مما أقام الدليل على عدوانهم المتوقع، وأنه ليس للرسول ﷺ وأصحابه أن ينتظروا حتى ينقض عليهم كسرى من الشرق وهرقل من الغرب) ، أو أن تكون ثمة دلائل قوية على محاولة احداث نوع من الفتنة والاضطراب فى الدول غير الاسلامية ، بما ينطوى على اعتداء حكامها على عقيدة من تحت سلطانهم ممن اختاروا الاسلام دينا فيرهقونهم فى عقيدتهم ويحولون بينهم وبين مباشرة حرياتهم العامة فى اختيار العقيدة الصحيحة عن رضا واقتناع (وهو ماتفسره تلك الجيوش التى أمر الرسول ﷺ وهو فى مرض الموت بتجهيزها وارسالها لقتال الروم فى الشام بغرض ازالة الحواجز المادية التى تقف فى وجه الدعوة الاسلامية وتصرف الناس عن الالتفات اليها) ، أو أن يكون قتال غير المسلمين مرده الى نقضهم لعهودهم مع المسلمين (وهو ماتفسره وتوضحه حروبه ﷺ لليهودفى المدينة واصراره صلى الله عليه وسلم على ضرورة اجلائهم من كل جزيرة العرب ، وكذلك حروبه صلى الله عليه وسلم ضد مشركى قريش لنقضهم معاهدة الحديبية) . (٢٧)

---

(٢٧) أبو الفرج البغدادى ، زاد المسير ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٢٧ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٨٦.
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ص ٥٠-٥٨ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ٤ ، ص ٧٦ ، ٧٧ ، جـ١٤ ص ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٣٢.
- عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ٩٥ .
- ابن هشام ، السيرة النبوية ، (تحقيق) محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، دارالهداية ، ١٩٨٠م . جـ٢ ، ص ٦٧٢ - د. عبد الخالق النواوى ، مرجع سابق ، ص ص ٩٨ - ١٠١ .
- محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩ - ٥٠ .
- د. صبحى محمصانى، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .

وفضلا عن هذه الأسباب التى كانت تشكل دافعا لحروبه ﷺ ضد الكفار والمشركين، فانه - ﷺ هو والخلفاء الراشدون من بعده - كان يحرص على تخيير غير المسلمين بين أمور ثلاثة وهى : الاسلام حتى يكون الجميع اخوانا متحابين فى الله ، فان رفضوا فالعهد واعطاء الجزية حتى يعلنوا الانقياد والخضوع للاسلام فيأمن المسلمون اعتداءاتهم ، فالقتال لأن نية الاعتداء -والحال كذلك- تكون متحققة لدى أعداء المسلمين، ويكون من الحمق تركهم حتى يداهموا المسلمين فى ديارهم. (٢٨) ، وكل ذلك يدل على أن سيرته ﷺ فى قتال الكفار والمشركين تؤكد أنه ﷺ لم يبدأ أحدا منهم بقتال ، وأن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان ابتدأهم بالقتل والقتال . (٢٩).

ومن جهة ثالثة ، فان أصحاب الاتجاه المذكور يذهبون الى أنه لايوجد ثمة أى نوع من التعارض بين آيات القرآن وبعضها البعض ، أو فيما بينها وبين الأحاديث النبوية الصحيحة بالنسبة لبيان الأحكام المنظمة لعلاقات الدولة الاسلامية مع غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام . فهذه الأصول جميعها تتفق على حكم واحد مفاده: أن الأصل فى هذه العلاقات هو السلم ، حتى تكون دواعى الحرب والقتال . يوضح ذلك أنه اذا كانت آيات القرآن قد خصت أهل الكتاب باعطاء الجزية، وجعلت ذلك مظهرا ماديا كافيا للانتهاء عن مقاتلتهم ، واذا كان مقتضى حديث بريدة السالف الاشارة اليه يشير الى جواز أخذ الجزية من عموم المشركين ، الا أن الجمع بين الآية والحديث أمر قائم ومتحقق بالنظر الى أن الآية لم تنه عن أخذ الجزية من المشركين(٣٠)

(٢٨) محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص ٥٢ .

(٢٩) ابن تيمية ، رسالة القتال ،القاهرة ، المطبعة المحمدية ،، ص ١٢٥ .

(٣٠) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ص ١١٠ ، حيث يشير إلي ثبوت أخذ الجزية من مجوس هجر ؛ ج٢ ، ص ص ٩٠٩ - ٩١٠ ، حيث يشير إلي أخذ الجزية من الكافرين والمشركين جميعاً .
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ٢٦٣ ، ٢٦٨ - ٢٦٩ حيث يشير إلي أن الجزية لاتقبل من مشركى العرب خاصة بالاجماع وتقبل من اليهود والنصارى لنص القرآن ومن المجوس والصائبة لثبوت السنة وعمل الصحابة ، أما غير هؤلاء من الوثنين وغيرهم ممن لانص فيهم فأمرهم موكول لاجتهاد الحاكم بما فيه المصلحة .
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري ؛ مرجع سابق ، ج١٧ ، ص ص ٧٨ - ٨٠ ، حيث يشير إلي أن الله تعالي ، لم ينه عن أخذ الجزية من غير أهل الكتاب ، والشارع أن يزيد في البيان ويفرض ما ليس بموجود ذكره في الكتاب ».
- الشوكاني ، السيل الجرار ، مرجع سابق ؛ ص ص ٥٧٠ - ٥٧١ ، حيث يشير إلي أن ظاهر الأدلة في شأن الجزية يقتضي أن بذل الجزية من أي كافر يوجب الكف عن مقاتلته ، وأن حديث بريدة يدل علي أن هذا كان شأن الرسول صلي الله عليه وسلم في كل جيش يبعثه ولا ينافي هذا قوله تعالي في أهل الكتاب " حتي يعطوا الجزية " ؛ لأنهم نوع من أنواع الكفار الذين يجب الكف عن قتالهم اذا أعطوا الجزية ؛ ولاينافي ذلك ما ورد من الأمر بقتال المشركين في آية السيف وغيرها ، فإن قتالهم واجب إلا أن يعطوا الجزية ، فإنه يجب الكف عنهم ، كما يكف عنهم اذا اسلموا .

ولاينافي هذا التعميم ما وقع منه صلي الله عليه وسلم من الأمر باخراج اليهود والنصاري من جزيرة العرب ، فذلك لاينافي جواز المصالح لهم بضرب الجزية عليهم اذا كانوا في غير جزيرة العرب " .

وأخيرا ، فان أنصار هذا الاتجاه يشيرون الى أن ماذهب اليه الشافعى من أن الدنيا فى الأصل دار واحدة ، وأن تقسيمها الى دارين هو أمر طارىء ، وماقرره الفقهاء فى أصولهم من أن الأصل فى الأشياء الاباحة ، والأصل الخلو من التكاليف ، والأصل فى الذمة البراءة ، كل ذلك يشير الى ان الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم حتى تكون دواعى الحرب والقتال (٣١). واذا كان اشتعال الحروب بين المسلمين وغيرهم – وخاصة فى عهدى الأمويين والعباسيين ، فى محاولة من الدول غير الاسلامية للابقاء على زعامتهم واطفاء نور الاسلام قبل أن يعم ويضيىء بين رعاياهم – قد ساعد على ظهور الاجتهاد الفقهى والبحث فى الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم، وما انتهى اليه بعض الفقهاء فى ذلك تحت تأثير الواقع المعاش الى أن هذا الأصل يكمن فى مقاتلة أهل الكفر بوصفهم هذا ، إذا كان ذلك كذلك ، فإن الغالبية من الفقهاء لم تستق الحكم من مجريات الواقع بل أخذته من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة والحروب المحمدية ، ولذلك اعتبرت العلاقة هى السلم حتى تكون دواعى الحرب . واذا كان الفقهاء قد أجمعوا كلهم على أن دار المخالفين تسمى دار حرب ، "فلأنها فعلا كانت فى عصر الاجتهاد الفقهى هذا دار حرب بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من الأعداء والمدافعة المستمرة من المسلمين" (٣٢).

وخلاصة القول فى كل ماسبق ، أن آيات القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وعمل السلف من بعده تقرر جميعها وتؤكد أن السلم هو الأصل فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية ، فهو إن شئت فقل « الحالة العادية » لهذه العلاقات ، وأن الحرب لاتعدو أن تكون « حالة أستثنائية » على هذا الأصل العام ، لايصار إليها إلا لأسباب تقتضيها ودواعٍ تحتمها ، وكلها أسباب ودواعٍ لاتنطوى على مايفيد أو يجيز مقاتلة «غير المسلمين » لمجرد بقائهم على غير ديانة الاسلام . (٣٣) .

بيد أنه إذا كان مؤدى الاتجاه السابق أن السلم هو الأصل فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية ، فان ذلك لايعنى أن يكون المسلمون "فى حالة سلبية مطلقة ، وانما قد يكون لهم دور ايجابى فى البدء بالقتال عند توافر مقتضياته ، كما أن حق الحرية يخول للدولة الاسلامية حق التدخل دفاعا عن حقوقها أو رعاياها ، أو دفاعا عن الانسانية" (٣٤) . وبعبارة أخرى ، فإن تأسيس العلاقات بين المسلمين وغيرهم على السلم لايعنى – من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه – ترك الجهاد أو عدم الاستعداد ،

---

(٣١) د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ٧٦ .

(٣٢) محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص ٣١ .

(٣٣) د. صبحى محمصانى ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٨ – ١٧٩ .

(٣٤) د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ص ٧٧ – ٧٨ .

وإنما يتعين على ولاة الأمر فى الدولة الإسلامية العمل دائماً بمقتضى قوله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم » . فيتعين التقوّى بكل ما هو آلة للجهاد فى عصره وحينه ، لإرهاب العدو البين الظاهر والعدو الخفى الباطن ، إلى غير ذلك مما يندرج فى نطاق مايسمى فى القاموس السياسى المعاصر « بالسلم المسلح» . فاعداد العدة من شأنه ارهاب العدو فيمتنع عن الاقدام على محاربة المسلمين ، بخلاف الضعف الذى يغرى الأقوياء بالتعدى على الضعفاء . كذلك ، فإن السلم فى مفهوم القائلين به كأصل لعلاقات المسلمين بغيرهم لايعنى الولاية والتناصر أو المحبة والتواد بين المسلمين وغيرهم. فالأصل فى ذلك هو الحذر منهم حتى تتبين سلامة نواياهم ، وعدم موالاتهم أو مناصرتهم دون المسلمين ، وكذلك عدم الدخول فى علاقات تعاون معهم إلا إذا ثبتت نواياهم الحسنة واستقاموا على عهودهم مع المسلمين ، وذلك اعمالاً لقوله تعالى «لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم » (٣٥)

المطلب الثالث :

سيادة النظام الاسلامى هى المعول عليه فى تحديد علاقات المسلمين بغيرهم

يستنبط من شروح بعض المفسرين ، وخاصة المحدثين منهم ، أن مناط العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام يكمن فيما يكون عليه موقف هؤلاء الأخيرين من مبدأ سيادة النظام الاسلامى واخضاع المعمورة قاطبة لأحكام الشريعة الاسلامية . ومقتضى هذا الاتجاه أنه من لم يمنع المسلمين من الكفار والمشركين من اقامة دين الله فى الأرض لم تكن مضرة كفره الا على نفسه ، أما من تصدى لهذه الغاية ووقف عقبة دون بلوغها كان جزاؤه القتل والهلاك ، وذلك مصداقا لما جاء فى الحديث "ان الخطيئة اذا أخفيت ، لم تضر الاصاحبها ، ولكن اذا ظهرت فلم تنكر ضرت العامة"(٣٦)، كما قال الفقهاء : "ان الداعية الى البدع المخالفة للكتاب والسنة يعاقب بما لايعاقب به الساكت" .(٣٧)

وبعبارة أخرى ، فان الدعوة الى الله تعالى والعمل على ضمان سيادة النظام الاسلامى تتم -حسبما يرى أنصار هذا الاتجاه- بطريقتين : طريق لين وطريق

---

(٣٥) د. جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، مطبعة المدينة ، ط١ ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٨م ، ص ص ٢٧٧ – ٢٧٩ . ويورد العديد من الآيات التى تدل على عدم رضاء غير المسلمين عنهم حتى يتركوا الاسلام ، وأنهم – أى غير المسلمين – لايريدون الخير للمسلمين حتى وإن أحبهم المسلمون ، وأنهم ينقضون عهودهم ماوجدوا فى ذلك مصلحتهم ، ولهذاتوجبت عدم موالاتهم إلا إذا بثت سلامة نواياهم .

(٣٦) ، (٣٧) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٢ ، ١٠٦ – ١٠٧ .

قسوة. أما طريق اللين فهى : الدعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والقول اللين ، فان نجحت هذه الطريقة فبها ونعمت ، والا تحتم اللجوء الى طريق القسوة حتى يسود منهج الله فى الأرض ، مصداقا لقوله تعالى "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد" . ففى الآية اشارة الى اعمال السيف بعد اقامة الحجة ، فان لم تنفع الكتب تعينت الكتائب والله تعالى قد يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن" . كما أن قوله صلى الله عليه وسلم "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ، فهو فى سبيل الله" ، يوضح الهدف الأساسى والمقصد النهائى للجهاد ، وهو سيادة شرع الله" .(٣٨)

وينبنى على ماسبق ، أن الأمر النهائى بقتال المشركين والكفار ليس -كما يرى أصحاب الاتجاه الأول- هو كونهم على الشرك مجردا فى ذاته ، وانما هو لاعلاء كلمة الله ونشر دعوته واقامة منهجه فى عموم الأرض . يتضح ذلك فيما تنطوى عليه مراحل الدعوة والجهاد فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من تدرج ، ابتدىء بالأذن له فى الهجرة ، ثم الأذن له فى القتال ، ثم الأمر بمقاتلة من قاتله والكف عمن اعتزله ولم يقاتله ، فالأمر بقتال المشركين حتى يكون الدين لله.(٣٩)

وواقع الأمر أن الفكرة الأساسية التى يقوم عليها الاتجاه المذكور تكمن فيما يعرف "بالحاكمية" أى تحقيق الخضوع التام لمنهج الله ، ومايقتضيه ذلك من ضرورة العمل من قبل الدولة الاسلامية على التخلية بين الناس (كل الناس) فى الأرض (جميع الأرض) وبين العقيدة الاسلامية ، بحيث يباشرون حرية الاعتقاد دونما قسر أو اكراه، وذلك فى ظل غلبة الاسلام وظهوره كدعوة عالمية.

وبعبارة أخرى ، فان هذا الاتجاه - فى صدد تحديده للأصل العام فى علاقات المسلمين بغيرهم- يعول على ضرورة تحقيق السريان التام والفعلى للمبادىء العليا للشريعة الاسلامية ، بغض النظر عمن يعتنق الاسلام أو يظل على ماهو عليه .

فقوله تعالى " وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين كله لله " وقوله تعالى " قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولاباليوم الآخر ولايحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " ، هذه الآيات تدل على أن الغاية التى تحكم علاقات المسلمين بغيرهم تكمن فى ضرورة أن تكون الغلبة والظهور والسيادة للدين الاسلامى ، حتى لايكون ثمة أدنى وسيلة أو ذريعة لفتنة

---

(٣٨) الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٧٤ - ١٧٥ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٤٧ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٣١٤-٣١٥
(٣٩) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١٥٧٨ .

المسلمين في دينهم وصرفهم عنه . ولا يختلف هذا الحكم في علاقة المسلمين بالمشركين عنه في صدد علاقتهم بأهل الكتاب . فالغاية من مقاتلة هؤلاء أيضاً إذا ماقامت دواعى القتال وتجمعت أسبابه ، هي خضوع أهل الكتاب لسيادة الاسلام وارتضائهم الامتثال لمقتضى أحكامه العامة . يؤيد ذلك أن الصفات والأسباب الموجبة لمقاتلة أهل الكتاب – كما تفيد الآية الأخيرة – قمينة باخراجهم من ملة التوحيد إلى الكفر والشرك فيستوون بذلك مع المشركين ابتداءً . وفضلاً عن ذلك ، فانه لايعقل أن تكون الجزية سبباً لمقاتلة أهل الكتاب أو غاية لقتالهم ، فالثابت في السنة وفي رأى جل الفقهاء والمفسرين أنها تؤخذ من المشركين عموماً ، وثنيين كانوا أم أهل كتاب ، وان استثناء مشركى العرب في هذا الخصوص يرجع – في رأى الفقهاء والمفسرين – إلى الأسباب والعلل التى تضمنتها آيات سورة التوبة الموجبة لقتالهم . وكذلك الأحاديث الصحيحة الناطقة بوجوب جعل جزيرة العرب خاصة بالمسلمين .(٤٠)

كذلك فإن قوله تعالى " هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون " ، وقول الرسول ﷺ في معرض رده على عمه أبى طالب وقد عرض عليه اغراءات قريش نظير تخليه عن الدعوة الاسلامية " والله لو وضعوا الشمس في يمينى والقمر في يسارى على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه " ، كل ذلك يؤكد أن المعول عليه في صدد علاقات المسلمين بغيرهم هو أن تكون السيادة والغلبة للاسلام ، وأنه بالجمع بين مقتضى الآيات والأحاديث السابقة وبين قوله تعالى " لااكراه في الدين " الذى ينفى حمل الناس على الاسلام بالاكراه ، يتبين أن غاية هذه العلاقات تكمن في ضرورة أن يسود حكم الاسلام وأن هذه السيادة لابد وأنها حاصلة ولو كره المشركون وغيرهم ذلك ، وأنه لاضير – والحال كذلك – من وجود غير مسلمين يأبون الدخول في دين الاسلام ولكنهم يرتضون الخضوع لأحكامه (٤١) .

ولعله يتبدى من آراء القائلين بهذا الاتجاه أنهم يركزون في تأسيس علاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام– على "الجانب الرسمى" أو "الطابع العام" لهذه العلاقات ، وماذا كانت النظم القائمة في الدولة المعنية تقف عقبة أمام وصول الدعوة الاسلامية الى الأفراد والشعوب الخاضعة لسيطرتها ، أو تحول ببقائها واستمرارها بين هؤلاء وبين مباشرة حرية الاعتقاد أم أنها تفسح المجال في هذا الخصوص بما يمكن الأفراد من قبول الاسلام كعقيدة عن بينة واقتناع.(٤٢)

وبعبارة أخرى ، فإن هذا الاتجاه يقوم على عدة فروض أساسية مفادها : التزام الدولة الاسلامية بنشر الدعوة والتمكين لها باعتبارها دعوة عالمية، وأن مناط تحقيق

---

(٤٠) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٩ وبعدها .

(٤١) الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ص ص ٢١٤ – ٢١٥ .

(٤٢) سيد قطب ، في ظلال القرآن مرجع سابق ، جـ٣ ص ١٥٨٠ .

العالمية فى الدعوة يكمن فى العمل فعلا على ضمان السيادة لمنهج الله فى الأرض ، بما فى ذلك من ضمان الحرية الدينية ومباشرتها من قبل غير المسلمين فى الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام فى رضا واقتناع وبدون ما تسر أو اكراه ، فضلا عن أن تحديد أسلوب وشكل التعامل مع النظم القائمة فى هذه الدول وتلك الجماعات يكون مرهونا بموقفها من الدعوة الاسلامية تسهيلا أو تعويقا(٤٣). " فالاسلام هو الأصل العالمى الذى على البشرية كلها أن تفىء اليه أو أن تسالمه بجملتها ، فلا تقف لدعوته بأى حائل من نظام سياسى أو قوة مادية وأن تخلى بينه وبين كل فرد ، يختاره أو لايختاره بمطلق ارادته ولكن لايقاومه ولايحاربه ، فان فعل ذلك أحد ، كان على الاسلام أن يقاتله حتى يقتله أو يعلن استسلامه له". (٤٤)

وخلاصة القول فى عرض آراء هذا الاتجاه أنه يعول فى صدد مواجهته للدول والجماعات غير الاسلامية على كون النظم القائمة فيها تشكل "رموزا" – أو ان شئت فقل :"عوائق مادية"– يترتب على وجودها واستمرارها صرف الناس وفتنتهم فى دينهم. ولهذا كانت "الوسيلة العملية لضمان ازالة هذه العوائق المادية وعدم الاكراه على اعتناق الاسلام فى الوقت ذاته ، هى كسر شوكة السلطات القائمة على غير دين الحق حتى تستسلم وتعلن استسلامها بقبول اعطاء الجزية فعلا . وعندئذ تتم عملية التحرير فعلا ، بضمان الحرية لكل فرد فى أن يختار دين الحق عن اقتناع ، فان لم يقتنع بقى فى عقيدته وأعطى الجزية لتحقيق عدة أهداف : أولها : أن يعلن باعطائها استسلامه وعدم مقاومته بالقوة المادية للدعوة الى دين الله الحق . وثانيها : أن يساهم فى نفقات الدفاع عن نفسه وماله وعرضه وحرماته التى يكفلها الاسلام لأهل الذمة ، وثالثها : المساهمة فى بيت مال المسلمين الذى يضمن الكفالة والاعاشة لكل عاجز عن العمل ، بما فى ذلك أهل الذمة ، بلا تفرقة بينهم وبين المسلمين دافعى الزكاة" . (٤٥) ومما يؤيد ضرورة التعويل أساسا فى التعامل مع غير المسلمين على مايكون عليه موقف النظم القائمة من الدعوة الاسلامية ، مايشير اليه قوله تعالى "وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لاايمان لهم لعلهم ينتهون" من ضرورة البدء بقتال الرؤساء المتأصلين فى الكفر باعتبار وجودهم فتنة لمن تحت سيطرتهم ولأن قتالهم قتال لأتباعهم. (٤٦) يؤيد ذلك أيضا ماتفيده كتب الرسول ﷺ الى ملوك وحكام البلاد غير الاسلامية من القاء تبعة الرعية على الحاكم ، إن هو رفض الدخول فى الاسلام ، وأن قتال هؤلاء الرعية لايكون موجها اليهم بوصفهم أفرادا ظلوا على دينهم المخالف لدين الاسلام وانما باعتبارهم جندا فى جيوش النظم المناوئة للدعوة الاسلامية واعلاء منهج الاسلام فى الأرض . آية ذلك

---

(٤٣) ، (٤٤) المرجع السابق ، ص ص ١٥٨٠ ، ١٥٨٦ .

ماجاء فى كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم الى المقوقس عظيم القبط "فان توليت فعليك اثم القبط" ، وماجاء فى كتابه الى كسرى عظيم فارس :"فان أبيت (الاسلام) فان اثم المجوس عليك" ، وكذلك ماجاء فى كتابه ﷺ الى هرقل عظيم الروم "فان توليت فعليك اثم الأريسيين" .فكل هذه الرسائل تضمنت دعوة الحكام إلى الاسلام والدخول فيه ، وألا يقف الحاكم عقبة تحول دون دخول الرعية فى الاسلام ، لأنه بعدم ارتضائه الدخول فى الاسلام ، لن يسمح – منطقاً وعملاً – بدخول رعاياه فى هذا الدين ، مصداقاً للعرف السائد فى جزيرة العرب وغيرها من أن " الناس عادة على دين ملوكهم" .(٤٧)

على أن ثمة ملاحظة أساسية يتميز بها الاتجاه السابق –وتفرق بينه وبين الاتجاه الأول الذى يؤسس علاقات المسلمين بغيرهم على القتال لمجرد الكفر– وهى أنه بينما لايقبل أنصار الاتجاه الأول ببقاء الشرك مع اكتمال الغلبة والقوة للمسلمين ،لأن غير المسلمين من المشركين يخيرون – والحال كذلك – بين الاسلام أو القتل ، فإن الاتجاه الذى يعول فى تأسيس العلاقة بين المسلمين وغيرهم على تحقق السيادة للدين الاسلامى يفترض وجود غيرمسلمين – من مشركين وغيرهم – فى نطاق الدولة الاسلامية مادامو خاضعين للسيادة الاسلامية . وفضلاً عن ذلك ، فإن أنصار هذا الاتجاه – على خلاف مايقول به أصحاب الاتجاه الأول – يذهبون إلى أن الأحكام النهائية التى أتت عليها سورة براءة فى صدد تنظيم علاقات المسلمين بغيرهم ليست ناسخة لما نزل قبلها من أحكام ، وأنها وان كانت تتصف بكونها أحكاما نهائية وقطعية ، الا أن منهج الدين الاسلامى – فى حقيقته وطبيعة تطوره – "حركة ذات مراحل ، كل مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية . فهو لايقابل الواقع بنظريات مجردة ، كما أنه لايقابل مراحل هذا الواقع بوسائل متجمدة .... والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج الدين الاسلامى فى الجهاد ، ولايراعون هذه السمة فيه ولايدركون طبيعة المراحل التى مر بها هذا المنهج ، وعلاقة النصوص بكل مرحلة منها ، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطا شديدا ويلبسون منهج هذا الدين لبسا مضلا ويحملون النصوص مالا تحتمله من المبادىء والقواعد النهائية" . (٤٨)

(٤٥، ٤٦، ٤٧) المرجع السابق ، ص ص ١٥٧٩ – ١٥٨٠ ، ١٥٩٦ ، ١٦٣٣– ١٦٣٤.
وانظر كذلك : محمد حميد الله ، الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، بيروت ، دار النفائس ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م ص ص ١٠٩ ، ١٣٥ – ١٣٦ ، ١٤٠.
– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ .
– د. عون الشريف قاسم ، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم : دراسة فى وثائق العهد النبوى ، القاهرة ، دارالكتب الإسلامية ، ١٩٨١م ،، ص ص ٧٨ ، ٨٠ ، ص ص ٢٩٩ – ٣٠٨.

ومؤدى ذلك ، من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه ، أن الأحكام المرحلية السابقة على الأحكام النهائية فى سورة براءة ليست منسوخة بحيث لايجوز العمل بها فى أى ظرف من ظروف الأمة المسلمة بعد نزول الأحكام الأخيرة المشار اليها . فالواقع الذى تواجهه الدولة الاسلامية فى شتى الظروف والأمكنة والأزمنة هو الذى يحدد -من خلال الاجتهاد المطلق- أى الأحكام هو الأنسب للأخذ به فى كل ظرف من الظروف التى تعيشها الأمة ، أو فى أى زمان تعيش فيه ، مع عدم نسيان الأحكام النهائية والقطعية التى يجب أن يصار اليها متى أصبحت الدولة الاسلامية قادرة على تنفيذها، كما كان الشأن عند نزول هذه الأحكام ومابعد ذلك ابان عصر الفتوحات الاسلامية التى سارت على هديها، سواء فيما يتصل بالعلاقات مع المشركين أو فيما يختص بمعاملة أهل الكتاب .(٤٩)

المطلب الرابع : اتجاهات تأصيل العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية : نقد وتمحيص

واقع الأمر أن انعام النظر فى الاتجاهات السالف بيانها بشأن تأصيل علاقات المسلمين بغيرهم يكشف عن أن هذه الاتجاهات - على الرغم من تعارض أسمائها واختلاف تفاصيلها - فانها جميعا تلتقى فى نقاط أساسية وجوهرية.

وبيان ذلك ، من جهة أولى ، أن الاتجاهات المشار اليها تجمع كافة على "عالمية الدعوة الاسلامية" ، باعتبارها خاتمة الرسالات السماوية من الله تعالى الى الخلق أجمعين . وكل هذه الاتجاهات ترتب على تلك الحقيقة المشتركة ، نتيجة أساسية مفادها أن وقوف النظم القائمة فى الدول غير الاسلامية حائلا دون وصول الدعوة الى رعاياها أو تعذيب هؤلاء الرعايا واضطهادهم لفتنتهم فى الدين وصرفهم عن مباشرة حرية الاعتقاد ، كل ذلك ينهض مبررا كافيا فى نظر الاتجاهات سالفة الذكر لمقاتلة غير المسلمين حتى تنقشع الفتنة ويزول الاضطهاد ويتمكن الأفراد والشعوب من الوقوف على حقيقة الدين الحق . وبعبارة أخرى ، فان الاتجاهات المعنية تتفق جميعا فى أنه فى حال مايكون بالدولة الاسلامية قوة وتتحقق لها الغلبة والمنعة ، فانها تتوجه صوب البلاد غير الاسلامية لدعوتها الى الاسلام . وكل ماهنالك أنه حال اضطرار الدولة الاسلامية الى مقاتلة أى من هذه البلاد ، فان أنصار الاتجاه الأول يرون فى بقاء الكافرين على كفرهم (أى مجرد الكفر فى ذاته) السبب الأصيل فى استمرار مقاتلتهم، على خلاف أنصار الاتجاه الثانى الذين يرون أن رفض الكافرين الدخول فى الاسلام ، وكذلك رفضهم اعلان العهد والاستسلام للمسلمين بدفع الجزية يدل على توافر نية الاعتداء لديهم ، مما يتعين معه مقاتلتهم حماية لدار الاسلام وتأمينا للدعوة

---

(٤٨) ، (٤٩) سيد قطب ، فى ظلا ل القرآن ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ١٥٨٠ ومابعدها .

- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، ٢٦٣.

الاسلامية . أما أصحاب الاتجاه الثالث فانهم يبررون القتال فى مثل هذه الحالة بحقيقة أن بقاء النظم المناوئة للدعوة الاسلامية من شأنه أن يحول بين الشعوب الخاضعة لهذه النظم وبين اختيار الاسلام على أساس صحيح وسليم ، فضلا عما يشكله بقاء تلك النظم من عقبة فى وجه تحقيق السيادة للنظام الاسلامى .

ومن جهة ثانية ، فانه اذا كان بعض أنصار الاتجاه الثانى يستدلون بقوله تعالى "الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" على جواز تأبيد الصلح مع غير المسلمين ولو كانوا مشركين ، وهو مايعتبره أنصار الاتجاه الأول مخالفا لمقتضى الأحكام النهائية التى لاتجيز موادعة المشركين حال تمكن المسلمين منهم ، فى حين يرى الاتجاه الثالث أن هذا الحكم (موادعة المشركين ومهادنتهم) ليس بمنسوخ ولكنه حكم ثابت يمكن الأخذ به متى اقتضت أحوال الدولة الاسلامية ذلك ، اذا كان ذلك كذلك ، فان مثل هذا الاختلاف بين الاتجاهات سالفة الذكر لايحول دون وجود حد أدنى من الاتفاق فيما بين أنصارها بخصوص هذه المسألة . فالقول بجواز الصلح الدائم مع غير المسلمين لايعنى – من وجهة نظر القائلين به – الافتئات على واجب الدعوة أو النيل من الالتزام العام المفروض على المسلمين بوجوب العمل على نشرها والتمكين لها . ذلك أن المفروض شرعا ، وكما يؤكده أصحاب الاتجاه المعنى ، ألا ينطوى مثل هذا الصلح -إن تحقق- على تعطيل لمهمة نشر الدعوة أو المساس بكليات الدين الاسلامى وأصوله أو التزام الدولة الاسلامية الحياد تجاه ماقد يحدث من فتنة تطال حرية الاعتقاد فى الدولة غير الاسلامية (الطرف الآخر فى الصلح) . وبعبارة أخرى : فانه اذا ماقامت الدولة الاسلامية بمباشرة واجبها فى نشر الدعوة ثم وقف المعاهدون فى طريقها أو حالوا دون وصول الدعوة الى رعاياهم ، عد مسلكهم فى هذا الشأن ناقضا للعهد المبرم بينهم وبين الدولة الاسلامية وكان لهذه الأخيرة أن تقاتلهم. والحال كذلك بالنسبة للذين يرون فى الأحكام المتضمنة فى سورة براءة فصل الخطاب فى صدد تحديد ماتكون عليه علاقات المسلمين بغيرهم ، سواء فى ذلك من قال منهم بأن هذه الأحكام ناسخة لما قبلها أو من قال بعدم النسخ وملائمة كل حكم لأوضاع محددة وواقع معين ، فمثل هؤلاء جميعا يتفقون فى أن الاسلام دين السلام وأن دعوته هى السلام ، وكل ماهنالك أن السلام الذى ينشده الاسلام لايتحقق فى ربوع المعمورة الا بالقضاء على معاقل الشرك وقهر شوكة الباطل، وهو مالايستقيم -من وجهة نظرهم- بمهادنة المشركين والكافرين ومصالحتهم.

ومن جهة ثالثة : فان اختلاف منهاجية التعامل مع آيات القرآن والأحاديث النبوية كان وراء الاختلاف الذى ساد الاتجاهات الثلاثة بالنسبة لتصورهم أو تحديدهم لماهية الأصل فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية . فالذين تعاملوا مع هذه المصادر

الأصولية وفسروها فى سياق الاحداث التى نزلت فيها تحت تأثير واقع انقسام الأمة الاسلامية وتفرق جمعها وانخراط الدول الاسلامية فى تنظيم دولى معاصر يقوم على تحريم العدوان واحترام السيادة الاقليمية، انتهوا الى أنه لايوجد نسخ بين الآيات والأحاديث وبين بعضها البعض بل إن كلا منها يتضمن حكما عاما -ثابتا ومحكما- وأنها جميعا تشير الى أن الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم حتى تكون دواعى القتال . وأما الذين عايشوا الواقع الذى اشتعلت فيه الحروب والصراعات بين المسلمين وغيرهم سواء فى عهد الخلفاء الراشدين أو فى عهدى الامويين والعباسيين - وهو واقع تميز بمحاربة المخالفين للاسلام للدولة الاسلامية- أمثال هؤلاء انتهوا - تحت تأثير هذا الواقع ومعهم بعض المحدثين المستحضرين له - الى القول بأن ثمة أحكاما نهائية ناسخة لما قبلها من أحكام جزئية أو مرحلية ، وأن هذه الأحكام النهائية تشير الى أن الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم هو القتال حتى يعم السلام ويسود الاسلام. أما الفريق الثالث -وهم من المحدثين الذين قدر لهم الوقوف (نظريا وواقعيا) على تاريخ الدعوة الاسلامية وقيام الدولة الاسلامية الأولى واتساع الفتوحات الاسلامية ثم انهيار الخلافة وتفتت المسلمين وظهور ضعفهم فى النظام الدولى الحديث -مثل هؤلاء انتهوا الى القول بأن وجود أحكام نهائية وقطعية فى شأن تحديد العلاقة بين المسلمين وغيرهم لايحول دون الأخذ بالأحكام الجزئية أو المرحلية بما يتفق وظروف المسلمين وأحوالهم .

والحق ان اختلاف الاتجاهات السابقة فى صدد منهاجية التعامل مع المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية ، قد أدى الى نوع من الغموض والعموم الذى شاب هذه الاتجاهات عند تحديدها لأساس العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، وهو مايكشف فى الوقت ذاته عن ضرورة البحث فى أصل آخر لهذه العلاقة يتفق والنظرة الكلية للمصادر الأصولية للشريعة الاسلامية، ويتطابق مع جوهرها وحقيقتها كخاتمة للرسالات السماوية . وبيان ذلك من جهة أولي أن الأخذ بمنطق الاتجاه الذى يؤسس العلاقة على السلم قد يصرف الذهن عن الخاصة الأساسية للشريعة الاسلامية باعتبارها دعوة عالمية تخص الناس جميعا ، بما يعنيه ذلك من التزام المسلمين بنشرها وبذل مافى الوسع والطاقة من أجل التمكين لها ودخول العالمين فيها. وبعبارة أخرى ، فان ظاهر مايوحى به الاتجاه المذكور من مسالمة من يسالم المسلمين قد ينطوى -فى أحد معانيه- على انكفاء الدولة الاسلامية داخل حدودها وعدم مجاوزة هذه الحدود لمباشرة واجب نشر الدعوة والتمكين لها فى البلاد غير الاسلامية ، وهو مالايتفق وجوهر الدعوة الاسلامية كدعوة عالمية، فضلا عما يؤدى اليه ذلك من تعطيل للالتزام المتعلق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يشكل الخاصة الأساسية فى تحقق اسلام الأمة المسلمة .

وكذلك الشأن بالنسبة للاتجاه الذى يرى أن الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم هو القتال حتى يعم السلم ويسلم الجميع ، حيث انه لايصير واضحا -طبقا لهذا الاتجاه- ما اذا كان الفرد المشرك الذى يصر على دينه ويرفض الدخول فى الاسلام يقتل لصفته هذه (أى لكونه مشركا) أم أنه يقتل باعتباره فردا مقاتلا فى جيش النظام المناوىء للدعوة الاسلامية وفرض السيادة الاسلامية . وبعبارة أخرى : فان منطق الاتجاه المذكور لايفيد -صراحة- بأن مقاتلة المشركين حال رفضهم الاسلام راجع الى ماينطوى عليه موقفهم هذا من تبييت النية لمهاجمة المسلمين ، مما يتوجب معه المبادرة الى قتالهم وتأمين المسلمين ضد شرورهم واعتداءاتهم ، هذا فضلاً عما يؤكده واقع الدولة الاسلامية فى أوج قوتها واكتمال نظامها من امكانية بل شرعية وجود غير مسلمين من المشركين وغيرهم تحت لواء السيادة الاسلامية .

ومن جهة ثانية : فان الاتجاه الثانى ضمن الاتجاهات الثلاثة سالفة الذكر يجعل من السلم الأصل فى علاقات المسلمين بغيرهم ، مع أن السلم -فى حقيقته- شكل من أشكال العلاقات ، والدعوة كعملية هى ، فضلاً عن اشتمالها على تلك الأشكال جميعاً ، فإنها تعبر عن جوهر الوظيفة الحضارية التى تؤسس علاقات التعارف بكل ماتعنيه أو ما تقضيه هذه العملية من تنوعات فى التعامل . أما الاتجاه الأول الذى يرى فى مجرد الكفر سببا لقتال أهله فهو -بغض النظر عن مدى صحته- يركز على العلة الظاهرة فى مقاتلة غير المسلمين دون أن يتعمق فى بيان الأساس الذى تنبنى عليه العلاقات بين المسلمين و غيرهم أصلا . وأما الاتجاه الذى يؤسس العلاقات على مبدأ الحاكمية، ومايعنيه من فرض سيادة النظام الاسلامى فانه ينظر الى الغاية المنشودة لهذه العلاقات على أنها الأصل ، مع أن ثمة فارقا بين الأمرين. فغاية أى علاقة تكون محكومة -فى نطاقها ومضمونها- بالأساس الذى تقوم عليه هذه العلاقة وتنطلق منه.

المطلب الخامس : الدعوة هي مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية

مؤدى ماسبق كله ، أن انعام النظر فى القرآن والسنة وجهاد الرسول صلى الله عليه وسلم هو والخلفاء الراشدين من بعده ، فضلا عن التعمق فى تحليل الاتجاهات السالف ذكرها بخصوص تأصيل العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، كل ذلك ليكشف عن أن هذه العلاقة تبنى في أساسها ومصدرها علي الدعوة . ومقتضى ذلك أن العلاقات بين المسلمين وغيرهم تنشأ وتقوم وفقا لمعادلة منطقية -بسيطة ومحددة- مفادها: أن الدولة الاسلامية ، إذ تؤمن بعقيدة عالمية ، يكون لزاما عليها ايصال هذه الدعوة -واضحة نقية- الى جميع غير المسلمين فى الأرض ، دولا كانوا أم شعوبا و قبائل أو حتى جمع من الأفراد فى نطاق الدولة الاسلامية ذاتها ، وأن ما يكون عليه موقف المخاطبين بالدعوة منها ،

يحدد أشكال هذه العلاقات وحركة تطورها . وبعبارة أخرى : فان واقعة وجود "غير مسلمين" فى أية بقعة من بقاع الأرض ، أيا كانت طبيعة وشكل التنظيم السياسى الذى ينضوون تحته ، يفرض على الدولة الاسلامية التزاما عاما -ثابتا ومحكما- بالدخول مع " غير المسلمين " هؤلاء فى علاقات واتصالات من أجل دعوتهم الى الاسلام، وأن هذا الالتزام يظل قائما ونافذا فى حق الدولة الاسلامية مااستمر هنالك "غير مسلمين" فى الأرض ، وهو مايعنى أن مايكون عليه واقع الحال فى الدولة الاسلامية من قوة أو ضعف ، وكذلك مايكون عليه موقف الدول غير الاسلامية من الدعوة المبلغة اليهم من القبول أو الرفض والصد، الى جانب الأخذ بعين الاعتبار مابلغته وسائل الاتصال بين الدول والشعوب فى العصر الحاضر من سرعة وتقدم ، كل ذلك ليس له من تأثير فى تنظيم العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية الا من حيث تحديد "توقيت" و "مكان" مباشرة الدعوة الاسلامية ، وتعيين أنجح الوسائل والسبل لنشرها وتأمين حمايتها ، باعتبارها تشكل مناط هذه العلاقات وعلة قيامها واستمرارها .

ويترتب على ذلك ، أن الصبر وتحمل الأذى والصفح والاعراض والدعوة بالقلم واللسان وانتهاج الأساليب غير العلنية والمهادنة ، واللجوء الى القتال ، كل هذه الأساليب وغيرها ، لاتعدو -فى جملتها - أن تكون أدوات أو وسائل للدعوة ، يستعان بأى منها ويصار اليها حسبما تمليه الظروف وتقتضيه الأحوال فى علاقات المسلمين بغيرهم. وبعبارة أخرى : فان الجهاد ، سواء فى معناه العام الذى يتسع ليشمل الوسائل السلمية ، أو فى معناه الضيق (اللجوء الى القتال) ليس -فى حقيقته- الا أداة لتحقيق مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية والمتمثل فى الدعوة ، بحيث يستعان بأى من هذه الوسائل (السلمية أو القتالية) وفقا لما تفرضه ظروف وعوامل معينة تتحصل -فى جملتها - وكما سلف القول - فيما يكون عليه واقع الحال فى الدولة الاسلامية قوة أو ضعفا ، ومايكون عليه موقف الدول غير الاسلامية من الدعوة قبولا أو اعراضا وصدا ، بالاضافة الى مايكون لوسائل التقدم العلمى المعاصر من تأثير فى تقريب المسافات وتسهيل الاتصالات وقيام ودواعى الاحتكاك بين الدول والجماعات بغض النظر عن حدود الزمان والمكان ، فضلا عما تكون عليه طبيعة وأشكال التفاعلات القائمة بين مختلف الدول والجماعات الاسلامية وغير الاسلامية ، على أرض الواقع .

والحق أن اعتبار الدعوة مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية يجد له سندا قويا وثابتا فى كافة المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية . فعديدة هى آيات القرآن التى تؤكد على فرضية الدعوة من جانب ، وعلى تنوع وتعدد الوسائل والأدوات التى

يستعان بها فى الايصال والتبليغ واختيار أى منها بما يناسب الأحوال والظروف من جانب آخر . من ذلك - على سبيل الايضاح - مايدل عليه قوله تعالى :"يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته" وقوله تعالى " قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى "من فرضية الدعوة على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى أتباعه من بعده ، وكذلك مايدل عليه قوله تعالى "اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله" من أن اخراج المسلمين من ديارهم فى مكة كان بسبب ايمانهم بربهم ومواجهتهم لقوى الباطل ودولة الشرك من أجل حماية حرية الاعتقاد وأن ذلك ينهض سببا كافيا للاذن لهم بقتال المشركين . والى جانب ماتتضمنه الآية من بيان سبب الاذن بالقتال وأنه فى ذلك مرتبط بالدعوة ، فان فيها أيضا دليلا على ضرورة أن تكون وسيلة الدعوة ملائمة لواقع المسلمين وبما يتفق وقدراتهم المادية والمعنوية . فالاذن بالقتال فى هذه الحالة التى تشير اليها الآية قد جاء - كما يلاحظ البعض بحق (٥٠) - فى الوقت الأليق به ، لأنه وقت ان كان المسلمون بمكة ، كان المشركون أكثر عددا ، ولو أمر المسلمون -وهم أقل من العشر- بقتال الباقين لشق عليهم ، ولهذا لما بايع أهل يثرب رسول الله ﷺ ليلة العقبة ، وكانوا نيفا وثمانين وأرادوا الاغارة على أهل الوادى (منى) لقتلهم ، منعهم الرسول ﷺ لأنه لم يؤمر بهذا . فلما بغى المشركون وأخرجوا النبى صلى الله عليه وسلم من بين أظهرهم وهموا بقتله وشردوا أصحابه حتى استقر المقام للدولة الاسلامية فى المدينة ، أذن الله للمسلمين فى جهاد الأعداء وقتالهم . فالمحل أو السبب فى كل مالاقاه المسلمون من اضطهاد وتعذيب على أيدى المشركين وماترتب عليه من الإذن بالقتال يكمن فى أن المسلمين وحدوا الله وعبدوه وحده لاشريك له ، حسبما يؤكده القرآن فى قوله تعالى : "يخرجون الرسول واياكم أن تؤمنوا بالله ربكم" وقوله تعالى: "الا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد" .(٥١) بل ان الأمر بقتال المشركين وأهل الكتاب حسبما تشير اليه آيات سورة براءة التى هى آخر مانزل من القرآن فى خصوص تنظيم علاقات المسلمين بغيرهم ، مرده -فى النهاية- الى موقف غير المسلمين المناوىء للدعوة الاسلامية والمخالف لموجبات الايمان الصحيح. فاستمراء المشركين نقض عهودهم مع الدولة الاسلامية وكلها عهود محلها الدعوة ، ورفضهم الدخول فى الاسلام ، والسخرية من المسلمين الى حد الطعن فى دينهم ، ورفضهم آداء الجزية الدال على خضوعهم لدولة الاسلام ، كل ذلك دليل على مقتهم للمسلمين ، وتربصهم للنيل من الدعوة والحيلولة دون انتشارها وعموم الايمان بها ،

---

(٥٠) ، (٥١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٢٥ .
- أبوالسعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ١٤٢ .
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ، ص ١٦٠.

مما تعين معه اللجوء الى مقاتلتهم حال القدرة عليهم . ولعل فى قوله تعالى فى السورة نفسها : "وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه" دليلا قويا على ضرورة سبق الدعوة وتبصير غير المسلمين بها قبل أن يخيروا بين الاسلام والجزية والقتال ، وأنها بذلك -أى الدعوة- تشكل مناط العلاقة بين الدولة الاسلامية والدول أو الجماعات التى لاتدين بالاسلام . فالله تعالى يأمر الرسول ﷺ والمؤمنين من بعده بأنه اذا سأل أحد من المشركين المأمور بقتالهم جوار الرسول ﷺ أى أمانه وذمامه تعين عليه أن يعطيه اياه ليفهم أحكام القرآن ، فان قبل أمرا فحسن، وان أبى لزم رده الى مأمنه ثم يخير بعد ذلك . فالامتناع عن قتال المشرك الذى يطلب الأمان حال اشتداد وطيس المعركة والالتزام ببيان أحكام القرآن له وعرض الاسلام عليه وعدم التعرض له اذا أبى الاسلام ورده الى مأمنه دليل على أن ايصال الدعوة بالبيان الثابت والحجة القوية الى المشرك فى جو من السلم والطمأنينة ، ثم كفالة حرية الاختيار له وماقد يتطلبه ذلك من رده الى داره التى يأمن فيها ، كل ذلك ليؤكد حقيقة أن الدعوة هى مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية.(٥٢) والأشد من ذلك أن سورة براءة التى تضمنت الأحكام النهائية فى تحديد علاقات المسلمين بغيرهم ، قد اختتمت بقوله تعالى : "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم . فان تولوا فقل حسبى الله لااله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم" . فالآية دليل على مدى تفانى الرسول ﷺ فى حمل لواء الدعوة والمصابرة عليها، وأنه ﷺ حال اعراض الكفار عنه بعد كل مابذله معهم من جهد وماتحمله فى سبيل دعوتهم من مشاق ، مأمور بأن يصبر ويحتسب .(٥٣)

وفضلاً على ما سبق ، فإن قوله تعالى " ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين " وقوله تعالى " لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى " ، هذه الآيات وغيرها كثير من القرآن تدل على أن الدين هداية اختيارية للناس ، تعرض مؤيدة بالآيات والبينات ، وأن الاكراه ممنوع وأن العمدة فى دعوة الدين بيانه حتى تبين الرشد من الغى والهدى من الضلالة، وأن الناس مخيرون

---

(٥٢) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ص ٧٦ – ٧٧ .
– الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ٤ ص ص ١٣٨ – ١٣٩ .
– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ، ص ص ١٦١ – ١٦٢.
(٥٣) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٣٠٢ .
– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٠٣ – ٤٠٥
– سيد قطب، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٧٤٢ – ١٧٤٣ .
– الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٤٧٥ – ٤٧٦.
– ابن العربى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ص١٠٢٢ ومابعدها .

بعد ذلك فى قبوله وتركه، مما يفيد كذلك بأن القتال شرع لتأمين الدعوة ولكف أذى الكافرين المؤمنين فلا يزعزعوا الضعيف فى ايمانه ولا يفتنوا القوى فى دينه وبعبارة أخرى ، فإن انتفاء الاكراه فى الدين قاعدةكبرى من قواعد الدين الاسلامى وركن عظيم من أركانه ، والجهاد لايعدو – في حقيقته – أن يكون سياجاً للدعوة الاسلامية وجنّة لها ، وعلى المسلمين العمل دائماً بما يمكنهم من اقامة هذا الركن وحفظ هذه القاعدة . (٥٤)

والى جانب آيات القرآن ، فان الأحاديث النبوية الصحيحة وكتب الرسول ﷺ الى أمراء وملوك البلدان غير الاسلامية ، فضلا عن تتبع حروبه ﷺ هو والخلفاء الراشدين من بعده ، كل ذلك ليكشف أيضا عن أن الدعوة هى مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية . وأول مايرد فى هذا الخصوص قوله ﷺ لعمه أبى طالب وهو يعرض عليه ﷺ ماطرحته قريش من أن يترك أمر الدعوة فى مقابل ألا يتعرضو له ، قال ﷺ " والله لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر (القيام بالدعوة والمصابرة عليها) ماتركته حتى يظهره الله (تنتشر الدعوة ويعم الاسلام وتكون كلمة الله هى العليا) أو أهلك دونه (ألقى الله مجاهدا فى سبيله). (٥٥) كما تدل كتبه صلى الله عليه وسلم الى حكام وملوك البلاد غير الاسلامية المجاورة على أن الدعوة تشكل التزاما على عاتق المسلمين تجاه غيرهم ، وأن "الجهة المعتبرة" فى توجيه الدعوة والبدء بها هى "النظام الحاكم" باعتباره يمثل "الرمز" الذى تلتف الرعية حوله ، وباعتباره أيضا يشكل المدخل الأساسى فى تحول الرعية الى الاسلام أو بقائهم على دينهم ، بحيث يكون موقف النظم غير الاسلامية من الدعوة قبولا أو اعراضا وصدا أساس تحديد الشكل الذى تكون عليه علاقات الدولة الاسلامية بهذه النظم . أما الرعايا الخاضعون لسيطرة النظم المعنية ، فانهم يحاربون بوصفهم جنودا ضمن جيوش هذه النظم ، بينما يتركون بوصفهم أفرادا يختارون بين الاسلام وبين مايدينون به حال تحقق الغلبة للدولة الاسلامية وتمكنها من غير المسلمين. (٥٦) من ذلك كتابه ﷺ الى هرقل عظيم الروم :"بسم الله الرحمن الرحيم . من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم ، سلام على من اتبع الهدى. أما بعد : فانى أدعوك بدعاية الاسلام ، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين ، فان توليت فعليك اثم الاريسيين..."(٥٧) وجاء فى كتاب آخر بعث به ﷺ الى هرقل الروم أيضا :"من محمد

---

(٥٤) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ص ٣٣ – ٣٤ ، جـ١٠ ص ص ١٦١ ، ١٦٣.

(٥٥) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٦٦

(٥٦) من ذلك مارواه البخارى عن سهيل بن بكار عن وهيب عن عمرو بن يحيى عن عباس الساعدى عن أبى حميد الساعدى قال: « غزونا مع النبى صلى الله عليه وسلم تبوك، وأهدى ملك أيلة للنبى › بغلة بيضاء، وكساه برداء، وكتب له ببحرهم ، مما يعنى أن قبول الهدية من رأس النظام الحاكم ايذان بالموادعة، وكتابته ببحرهم مؤذن بدخول الرعية فى الموادعة لأن موادعة الملك موادعة لرعيته ، لأن قوتهم به ومصالحهم اليه ، فلا معنى لانفراده دونهم وانفرادهم دونه على الاطلاق " .

– عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ص ص ٨٥ – ٨٦ .

رسول الله الى صاحب الروم ، انى أدعوك الى الاسلام ، فان أسلمت فلك ماللمسلمين وعليك ماعليهم ٠ فان لم تدخل فى الاسلام فأعط الجزية ٠٠٠٠٠٠ والا فلا تحل بين الفلاحين (الأريسيين) وبين الاسلام أن يدخلوا فيه أو يعطوا الجزية" ٠ [٥٨] كذلك ، فقد جاء فى كتابه ﷺ الى كسرى ملك الفرس: "بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد رسول الله الى كسرى عظيم فارس : سلام على من اتبع الهدى وآمـــن بالله ورسوله ٠٠٠٠ أدعوك بدعاء الله ، فانى أنا رسول الله الى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، فأسلم تسلم ، فان أبيت فان أثم المجوس عليك". [٥٩]

ومما يؤيد اعتبار "النظم القائمة" فى الدول غير الاسلامية بمثابة الجهة المعتبرة التى يعول عليها فى توجيه الدعوة ونشرها وأن موقف هذا النظم من الدعوة ، قبولا أو اعراضا وصدا ، هو الذى يحدد شكل العلاقة بين الدولة الاسلامية والجماعات أو الدول غير الاسلامية ، ماثبت فى السنة أيضا من أن أسيرا من عقيل سأل رسول الله ﷺ : "بم أخذتنى وأخذت سابقة الحاج ؟" فأجابه ﷺ " " أخذتك بجريرة حلفائك من ثقيف"[٦٠] ، والمعروف أن بنى ثقيف لم يحفظوا عهودهم مع المسلمين ولم يترددوا فى القيام بأى عمل من شأنه أن ينال من دعوة الاسلام ويصرف المسلمين عن دينهم ٠ كذلك فقد جاء فى حديث أبى داود وغيره وصحيحه أنه ﷺ قال "دعوا الحبشة ماودعوكم واتركوا الترك ماتركوكم" ، مما يدل على عدم مقاتلة الدول غير الاسلامية ، أو بالأحرى النظم القائمة فيها، اذا هى لم تقف عقبة دون ايصال الدعوة الى رعاياها، أو اذا هى لم تؤلب شعوبها ضد الدولة الاسلامية من أجل محاربة الدعوة والقضاء عليها ٠ [٦١]

ومن أبلغ الدلائل على كون الدعوة مناط العلاقة بين المسلمين وغيرهم ماثبت فى السنة أيضا من أنه ﷺ كان اذا بعث بعثا قال : "تألفوا الناس وتأنوا بهم ، ولاتغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولاوبر الا أن تأتونى بهم مسلمين أحب الى من أن تأتونى بأبنائهم ونسائهم وتقتلون رجالهم" .[٦٢] كذلك فقد

---

(٥٧) ، (٥٨) ، (٥٩) د٠ محمد حميد الله ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٩، ١١٠ ، ١٤٠، وانظر كذلك : صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ط٢ ، ص ص ١٠٩--١١٠ حيث يشير الى أن مفاد رسائله ﷺ الى ملوك وامراء الدول المجاورة أن الخطاب يتوجه الى النظم القائمة ، لأنها هى التى تقود الناس الى المذاهب الفاسدة ، فقوله صلى الله عليه وسلم: "٠٠٠٠ والا فعليك اثم الأريسيين" دليل على أن من كان سببا فى ضلالة أو سبب منع عن هداية كان آثما ، لقوله تعالى: "وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم" كما أن استخدام لفظة الأريسيين وهم الفلاحون أو الزراع، فلأنهم رعاياه الذين يتبعونه وينقادون بانقياده ٠ ونبه بهؤلاء على جميع الرعايا ، لأنهم الأغلب ، ولأنهم أسرع انقيادا ، فاذا أسلم أسلموا واذا امتنع امتنعوا ٠

– د. عون الشريف قاسم ، مرجع سابق ، ص ص ٧٨ – ٨٠.

(٦٠) د٠ عبد الخالق النواوى ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ ٠

(٦١) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ، مرجع سابق ٠ ص ٣٢٠ ومابعدها .

(٦٢) السرخسى ، شرح السير الكبير للشيبانى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٥٩٠

د٠ وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ١١٥ ٠

وأنظر كذلك : الشوكانى ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، مرجع سابق، ص ٥٢٦ ٠ حيث يشير الى حديث ابن عباس "ماقاتل رسول الله > قوما قط الا دعاهم" ٠

ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ كان يوصى أمراء السرايا فى البعوث والغزوات بتخيير العدو من المشركين عامة بين ثلاث خصال هى : الدخول فى الاسلام فيصبح الجميع رعايا فى الدولة الاسلامية ملتزمين بأحكام الشريعة ، أو اعطاء الجزية بما يدل على ارتضاء الخضوع للسيادة الاسلامية ، أو القتال لأن رفض الخيارين الأوليين يدل على توافر النية لدى غير المسلمين على مناوئة الدعوة ومحاربتها بكل وسيلة ، وترقب الفرصة للانقضاض على المسلمين وطمس دعوتهم .(٦٣) وبعبارة أخرى ، فان اعتبار اعطاء الجزية واحدا من بين الخيارات المطروحة على العدو ينفى -بوضوح- كون القتال -حال اللجوء اليه- راجعا الى مجرد بقاء غير المسلمين على شركهم وكفرهم. وحيث انه لايعقل أن يكون اقتضاء الجزية ثمنا لقاء اصرار غير المسلمين على دينهم ، فان اعتبار اعطاء الجزية ضمن الخيارات المطروحة على المشركين بوجه عام ليس له من دليل سوى أن العلاقة بين المسلمين وغيرهم تتأسس على الدعوة ومايكون عليه موقف غير المسلمين منها قبولا أو رفضا ، حتى لينظر الى قبولهم دفع الجزية ومايعنيه ذلك من ارتضائهم الخضوع للدولة الاسلامية وعدم اعتراض سبيل الدعوة على أنه سبب كاف لامتناع المسلمين عن مقاتلتهم . ومما يؤكد طبيعة الجزية منظورا اليها على هذا النحو وأنها لم تؤخذ مقابل الكفر أو الشرك ، أن السنة النبوية وأعمال الخلفاء الراشدين ، قد استقرت على عدم اقتضاء الجزية من غير القادرين بطبيعتهم على القتال من الشيوخ والنساء والأطفال والزمنى وغيرهم ممن لايشاركون -عادة- فى القتال . واذا كانت آية الجزية فى سورة براءة قد خصت أهل الكتاب بها ، فانها - فى الوقت ذاته ، وكما سبق بيانه- لم تنه عن أخذها من المشركين (٦٤) ، فضلا عما ثبت فى السنة من اقتضاء الجزية من المشركين ممن هم ليسوا أهل كتاب . آية ذلك عموم لفظ "عدوك من المشركين" الوارد فى حديث بريدة السالف الاشارة اليه ، الى جانب ماروى من أن الرسول ﷺ بعث خالد بن الوليد الى أكيدر دومة (وهو رجل من العرب يقال هو من غسان) فأخذوه فأتوا به فحقن له دمه وصالحه على الجزية (٦٥) ، مما يدل على جواز أخذ الجزية من العرب كجوازه من العجم .

---

(٦٣) عمدة القارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ص ص ٨٠ – ٨١ .

صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ط١ ، ص ص ٣٧ –٣٩.

(٦٤) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ٢٦٨ – ٢٧٠.

– د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ٦٠ .

(٦٥) ابن حجر العسقلانى ، بلوغ المرام فى أدلة الأحكام ، (تحقيق) رضوان محمد رضوان ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م ، ص ٩ .

ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، جـ٤ ، ٢ ، ص ص ١٨١ – ١٨٢ .

وإلى جانب ما سبق ، فان تتبع كتب الحديث والسيرة يكشف عن أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتوقف عن ارسال الوفود والدعاة الى الكفار والمشركين لتعليمهم القرآن وأحكام الاسلام ، ولم يكن يثنه فى ذلك صلى الله عليه وسلم قتل أعضاء الوفود أو انزال شتى صنوف العذاب بهم ، مثلما حدث بالنسبة لبعث الرجيع الذى بعثه ﷺ بقيادة عاصم بن ثابت الأنصارى فى أول السنة الرابعة من الهجرة الى بنى لحيان من هزيل (٦٦) ، مما يدل على فرضية وسمو الالتزام الخاص بنشر الدعوة الاسلامية والمصابرة عليها ، مهما لاقى المسلمون فى ذلك من مشاق ، باعتبارها تدور وجودا وعدما مع وجود "غير مسلمين" فى الأرض ٠

وإذا كان مؤدى كل ماسبق أن انعام النظر فى الأصول الاسلامية يكشف عن أن الدعوة هى مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية ، فإن آيات القرآن والأحاديث النبوية التى توضح ذلك تقع -بصفة عامة- فى ثلاثة ضروب ٠ أما الصنف الأول : فخاص ببيان أن الدعوة الى الاسلام تمثل ركنا أصيلا فى الاسلام، وأن العمل على نشرها بكل السبل فى كل زمان ومكان التزام شرعى قائم فى حق الدولة الاسلامية طالما ظل هناك "غير مسلمين" فى الأرض ٠ ففى القرآن قوله تعالى "قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا" وقوله تعالى "يا أيهاالرسول بلغ ماأنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته" ٠ وفى السنة قوله ﷺ : "وكان النبى يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة" (٦٧) . وأما الصنف الثانى من الآيات والأحاديث المتعلقة بالدعوة فيدل على أنها تكون بالجهاد السلمى وأنها تتحقق بمجرد الابلاغ التام وتبصير الناس بها ٠ من ذلك قوله تعالى :"ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن" ، وقوله تعالى : "قل هذه سبيلى أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى" ، و قوله ﷺ : "انما أنا رحمة مهداة"، وتواترت كتبه ﷺ الى ملوك وحكام البلاد غير الاسلامية على دعوتهم الى الاسلام ومبادأتهم بالقول اللين والملاطفة ، باعتبار ذلك أقرب الى استمالتهم وجلب قلوبهم للدخول فى دين

---

(٦٦) ابن كثير ، البداية والنهاية القاهرة ، ١٣٥١هـ ، ص ص ٦٢ - ٨١٠

- د٠ عبد العزيز غنيم ، محمد ﷺ من الحرب والسلام ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية (مركز السيرة والسنة) ١٩٨٩م، ص ص ٣٢ - ٢٩ ٠

(٦٧) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٣٥ ، ج٣ ، ص ص ٣٠٨ ،٤٩٦ ، ٥٣٨ - ٥٣٩ ، ج٤ ، ص ص ٤٤٠ - ٤٤١ ٠

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١٣ ، ص ١ ٠

- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٤٤١ ٠

- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٦ ، عدد ٢٩ ، ص ٣٨٤ ، ج٧ عدد ٣٢، ص ص ١٧٦ - ١٨٥، ويشير الى أن الدعوة لاتتنافى مع قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم" (المائدة) ، لأن هناك فرقا بين التبليغ والهداية ٠

الاسلام.(٦٨) وأما الطائفة الثالثة من الآيات والأحاديث التى تؤكد على كون الدعوة أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، فتشير الى أن قتال غير المسلمين لايكون لمجرد بقائهم على الشرك أو الكفر وانما يتوقف ذلك -كما سبق بيانه- على حسب مايكون عليه موقفهم من الدعوة الاسلامية قبولا أو اعراضا وصدا .(٦٩)، كما يتحدد ذلك أيضاً بحسب ما يكون عليه المسلمون من قوة أو ضعف . فكافة السور المكية فى القرآن تتخللها أحكام كثيرة تدور جميعها حول محاجة المشركين ودعوتهم إلى الايمان بالأصول الاعتقادية ، والتصدى لشبهاتهم وخرافاتهم . وعلى الرغم مما لاقاه المسلمون من الاضطهاد والتعذيب على أيدى مشركى مكة ، إلا أن ذلك كله لم يحل دون مواصلة الدعوة باللسان والبيان حتى كان الأمر بالهجرة وتأسست دولة المدنية . فعند ذلك استمرت الدعوة بالأسلوب ذاته ولجأ الرسول ﷺ فى سبيل حمايتها وتأمين نشرها إلى الدخول فى موادعات ومهادنات مع أهل الكتاب من يهود المدينة ومع غيرهم من القبائل والممالك المجاورة للدولة الاسلامية ، حتى إذا ما قويت شوكة المسلمين وتوطدت أركان الدولة الاسلامية ، وبلغت الدعوة الأمم والجماعات المجاورة للدولة الاسلامية أكثر من مرة ، دون انقيادهم لها وتخلية الطريق أمامها ، بل الانصراف إلى جمع الجموع وأعمال التآمر والتآليب على الاسلام وأهله ، بما فى ذلك من نقض العهود وعدم مراعاة الذمة مع المسلمين ، لما توافرت هذه الأسباب وتهيأت تلك الظروف والأحوال ، كان لابد من مبادأة غير المسلمين بالهجوم من باب " الدفاع الوقائى " وتأمين نشر الدعوة الاسلامية. (٧٠)

ومما تجدر الاشارة اليه فى صدد القول بأن الدعوة هى مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية أن المصادر الاستئناسية كالروايات التاريخية ومذاهب الفقهاء وآراء المفكرين تنطوى هى الأخرى -الى جانب المصادر الأصولية- على مايؤكد مكانة الدعوة من حيث هى الأصل فى قيام هذه العلاقات والعلة الأساسية فى تبادلها واستمرارها . من ذلك مادرج عليه القادة المسلمون فى فتوحاتهم من احترام عقائد شعوب البلدان المفتوحة وتركهم ومايدينون طالما أعلنوا الخضوع للدولة الاسلامية ، ولم يظهر منهم مايدل على مناوئتهم للدعوة الاسلامية . فقد قال محمد بن القاسم الثقفى

(٦٨) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٤٣ - ١٤٤، ٥٣٨ - ٥٣٩ .
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١٧٣ - ١٧٤ ، ٢٦١ - ٢٦٢ ، ٢٨٧ ، ٣٤٣ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٤٥٢ - ١٤٢٦ ، ١٤٧٥ .
- أبوالسعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ١٤٢ .
(٦٩) راجع ماسبق ، ص ٣١ - ٣٢ .
وانظر كذلك : د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ص ٥٨ - ٥٩ .
(٧٠) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ١٥ ، ١٣٤ - ١٣٥ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٣٢٠.

فاتح بلاد السند أنه "ما البد (صنم بوذا أو كل مايعبد حتى من غير البد) الا ككنائس النصارى وبيع اليهود وبيوت نار المجوس" (٧١)، وتذكر كتب التاريخ والرحلات أنه حينما مات هذا القائد بكاه أهل الهند أنفسهم لعدالته ولما كان منه من احترامه لعقائدهم . (٧٢)

وفى الفقه الاسلامى : يذهب اتجاه الى أن مناط القتال ليس الكفر ، وانما هو الاعتداء والوقوف فى وجه الدعوة . فلو كان القتال للكفر لجعلت غاية القتال فى آية الجزية اسلامهم ولما قبلت منهم الجزية وأقروا على دينهم (٧٣) . وفى ذلك يقرر ابن الصلاح "ان الأصل هو ابقاء الكفار وتقريرهم لأن الله تعالى ما أراد افناء الخلق ولاخلقهم ليقتلوا ، وانما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ....."(٧٤) . ويلاحظ فى هذا الخصوص أنه اذا كان الأئمة الأربعة والامامية والزيدية والظاهرية والاباضية قد اتفقوا جميعا على وجوب قتل المرتد عن الاسلام بعد استتابته عند الجمهور ، وعلى أنه اذا ارتد أهل بلد قوتلوا ، الا أن ثمة رأيا فى الفقه يذهب الى أن هذا الجزاء الدنيوى (وهو القتل) غير مترتب فى الواقع على الارتداد فى ذاته اذ لا اكراه فى الدين ، وانما هو يترتب بالنظر الى ماينطوى عليه الارتداد من شيوع الفوضى والاستهتار بالقيم ومحاربة المسلمين واحداث الفتنة والاضطراب فى صفوفهم الى غير ذلك مما يشكله الارتداد من خطر اجتماعى على الأمة الاسلامية . يؤيد ذلك من وجهة نظر هذا الرأى - أن قتل المرتد لمجرد الارتداد فى ذاته مستفاد من حديث هو "خبر آحاد" مع أن القاعدة أن الحدود تدرأ بالشبهات(٧٥) .

ومن أبلغ الدلالات فى هذا الشأن ما ذكرهالمستشرق جوستاف لوبون فى كتابه "حضارة العرب من" أن القوة لم تكن عاملا فى انتشار القرآن .... ولم ينتشر الاسلام بالسيف ، بل انتشر بالدعوة ، وبالدعوة وحدها اعتنق الاسلام الشعوب التى قهرت العرب مؤخرا كالترك والمغول ..." . (٧٦).

---

(٧١) ، (٧٢) البلاذرى ، فتوح البلدان (تعليق) رضوان محمد رضوان ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٥٩م . ص ص ٤٣٩ - ٤٤٠ .

(٧٣) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ٢٨٩ .
- ابن رشد القرطبى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٤٢ - ٥٤٣.
- فتح القدير ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢٩١ .
- الماوردى ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ص ٥٢ - ٥٤ .

(٧٤) ابن الصلاح ، فتاوى ابن الصلاح ، ص ٢٢٤(مشار اليه فى د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق، ص ٨٠)

(٧٥) العينى ، بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ٢٦٤ .
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ص ١٩٣ - ١٩٥ .
- محمد سلام مدكور ، المدخل للفقه الاسلامى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٠ ، ص ص ٧٥٩ - ٧٦٠.

(٧٦) جوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ص ١٦٢ ، (نقلا عن د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ٦٢) .

وخلاصة القول في كل ماسبق : أن الدعوة هى مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية ، وأن مايلجأ اليه المسلمون من قتال غيرهم لايعدو -فى حقيقته- أن يكون تطورا طبيعيا تقتضيه وتحتمه ظروف نشر الدعوة وملابساتها ، وما يكون عليه موقف غير المسلمين منها قبولا أو اعراضا وصدا .

* المكانة الحقيقية للسلم في نطاق الدعوة كأساس لعلاقات المسلمين بغيرهم:

لما كان من غير الجائز شرعا ، ولامن المتصور منطقا وعقلا (٧٧)، أن يتم تبليغ الدعوة الاسلامية وتبصير غير المسلمين بها فى جو من العداء والقتال ، فان معنى ذلك أن السلم ومايندرج تحته من مفردات تدور -في جملتها- حول القول اللين والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتى هى أحسن ، والصبر على الأذى ، والصفح والعفو والاعراض والمهادنة ، يشكل الأداة التى يفترض -بل يتعين- اللجوء اليها ابتداء عند قيام الدولة الاسلامية بواجب الدعوة وحمل لوائها الى غير المسلمين ، بحيث لايصار الى الجهاد فى معناه الضيق (القتال) الا بعد اكتمال وتحقق شرائط محددة : أهمها: التيقن من تمام ابلاغ الدعوة وايصالها الى غير المسلمين فى جو من السلم وعدم الاكراه ، وأن يكون موقف غير المسلمين منها ينطوى على مناوئة الدعوة والحيلولة بين الناس وبين مباشرة حرية الاعتقاد ، بحيث يكون القتال فى هذه الحالة ليس لحمل الناس على الدخول فى الاسلام ، وانما هو من موجبات الابلاغ السليم للدعوة .

واذا كان مفاد ذلك أن السلم فى معناه العام يرقى فى نطاق الدعوة ليشكل ليس فقط الأداة الأولى أو الأداة الأساسية وإنما الإطار العام الذى يفترض للدعوة أن تنطلق منه ابتداء وأن تنشده انتهاء ، فان ذلك لايعنى تضاؤل الأهمية المعتبرة لمبدأ

---

(٧٧) من الأدلة النقلية على وجوب الدعوة سلما وبالقول اللين قوله تعالى: "يا أيها الرسول بلغ ما أنز اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته" ، وقوله تعالى: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" ، وقوله تعالى: "فذكر انما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر" . فهذه الآيات تفيد التزام الرسول ﷺ والمسلمين من بعده بالقيام بالدعوة، وابلاغها لغير المسلمين عامة بالبيان والقول اللين والموعظة الحسنة .

كذلك ، فقد مضت سنته ﷺ فى دعوة ملوك وأمراء الدول المجاورة الى الاسلام على مخاطبة هؤلاء بالرسائل والكتب والوفود التى تقوم على شرح معالم الدعوة وتعريف الناس بها ، ثم دعوتهم الى الاسلام بها .

راجع فى ذلك :

- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ١٧٣ - ١٧٤ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ٢٨٩ . وراجع ماسبق ، ص ص ٣١ - ٣٢ .

أما من وجهة نظر العقل والمنطق ، فان الدعوة فى ذاتها تفترض جوا من السلم والأمان حتى يتمكن الداعية من بيان دعوته وايضاحها كما هى للمخاطبين بها ، وحتى يتمكن هؤلاء من الوقوف على حقيقة أمرها ويباشرون حريتهم فى الاختيار بينها وبين ماهم عليه دون ما قسر أو اكراه ، فيكون الاختيار قائما على أساس من توخى العدل ومجانبة الظلم ، اعمالا لمقتضى قوله تعالى "لااكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغى" ، وقوله تعالى : "ليحيا من حيا عن بينة ، ويهلك من هلك عن بينة" .

الجهاد فى معناه الضيق (وهو اعداد العدة وبناء القوة لغرض القتال) ، بل ان الجهاد شأنه فى ذلك شأن السلم، له أهميته المعتبرة فى نطاق الدعوة الاسلامية ، وهو يشكل ركنا مهما وأساسيا فى الشريعة الاسلامية حتى ليعد منكره فى مفهوم الشرع خارجا عن الملة وواقعا فى دائرة الكفر . ففى القرآن قوله تعالى "وأعدوا لهم ماالستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" ، وفى السنة قوله صلى الله عليه وسلم :"الجهاد ماض الى يوم القيامة"(٧٨). فاكتمال القوة للدولة الاسلامية من شأنه أن يهيىء لها الجو الملائم لنشر الدعوة وأن يكفل حمايتها ضد أى اعتداء ، وكل ماهنالك أن الجهاد، شأنه فى ذلك شأن السلم ، لايعدو أن يكون أداة خادمة لتحقيق مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية المتمثل فى الدعوة بحيث يلجأ اليه متى قامت دواعيه وأسبابه ، وأن السلم يتميز عن الجهاد فى معناه الضيق بكونه الأداة التى يتعين اللجوء اليها ابتداء.

على أنه إذا كانت « الدعوة » على النحو السالف الذكر بيانه - تمثل الأساس الشرعى لعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لا تدين بالإسلام ، فإن هذه العلاقات - إلى جانب هذا الأساس الذى الذى تنبنى عليه - ترتسم فى إطار من المبادئ والقواعد العامة المنظمة والحاكمة لسلوك الدولة الإسلامية بشأن هذه العلاقات ، وهو ما نعرض له فى المبحث التالى .

---

(٧٨) الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ٢١٣.

- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ص ٧٨ ومابعدها .

المبحث الثانى
المبادىء الحاكمة للعلاقات الخارجية فى الاسلام

اذا كانت الدعوة تشكل -كما سلف البيان- مناط العلاقة بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، فانه يتعين على الدولة الاسلامية إذ تضطلع بواجبها الأصيل فى نشر الدعوة تجاه هذه الدول وتلك الجماعات أن تسير على هدى مجموعة من المبادىء المتفقة -فى جوهرها- مع طبيعة الدعوة ذاتها ، والمنسجمة مع البواعث الكامنة وراء الالتزام بنشرها والأهداف المتوخاة من ورائها .

وتتحصل هذه المبادىء -بصفة عامة وحسبما تشير اليه المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية - فى وحدة الانسانية وماتفرضه من مراعاة المساواة والعدل التامين بين البشر جميعا ، وسيادة النظام الاسلامى للمعمورة ، مع احترام الحرية الدينية للكافة فى ظله ، وموالاة المؤمنين والبراء من أعدائهم ، والوفاء بالعهود والمواثيق ، والمعاملة بالمثل مع الصفح والتسامح عند المقدرة ، والتعاون فى اطار تبادل المنافع المشروعة والعاجلة وحماية العنصر الانسانى .

ونعرض فيما يلى بشيىء من التفصيل لأهم المبادىء الحاكمة لادارة وتنظيم العلاقات بين الدولة الاسلامية وبين الدول والجماعات غير الاسلامية .

المطلب الأول : وحدة الانسانية

كثيرة هى الآيات والأحاديث التى تقرر وحدة الجنس البشرى وانتسابه الى أصل واحد . من ذلك قوله تعالى : "يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء "[٧٩] وفى السنة قوله ﷺ فى خطبة الوداع :"يأيها الناس الا ان ربكم واحد وان أباكم واحد ... كلكم لآدم وآدم من تراب"[٨٠] . فالله تعالى خلق آدم من تراب ثم خلق منه حواء ثم خلق الخلق من الذكر والأنثى أنسابا وأصهاراً لقوله تعالى : "وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا"[٨١]، وشعوبا وقبائل لقوله تعالى "يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل "[٨٢] ، وخلق لهم منها التعارف وجعل لهم بها التواصل لقوله تعالى ، "لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم" .

---

(٧٩) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١٤٢٥ .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٢ - ٨ .

(٨٠) النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٠م ،ج٥ ، ص ٣٠ .

(٨١) الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٣٢٤ .

وبدهي أنه يترتب على وحدة الجنس البشرى التى تؤكدها "عالمية" الدعوة الاسلامية مبدآن على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتحديد مسار العلاقات بين المسلمين وغيرهم ، ونعنى بذلك : مبدأى المساواة والعدل ٠

أولاً : مبدأ المساواة

تفترض وحدة الانسانية فى الاسلام مراعاة المساواة التامة بين البشر جميعا دون تمييز أو تفريق بين طائفة و أخرى أو بين فرد وآخر استنادا الى أى معيار من المعايير أو الأسس الخارجة عن ارادة البشر ، كالنوع (ذكر و أنثى) ، أو اللون (أبيض وأسود وأحمر) ، أو العنصر (عربى ، أعجمى ، آرى ، سامى ، حامى) ٠ وتنهى آيات القرآن والأحاديث النبوية نهيا صريحا وقاطعا عن أن يكون اختلاف الأجناس أو العناصر أو الألوان أو الألسنة مدعاة لأى تمييز بين طوائف البشر وتفضيل طائفة على أخرى استنادا الى أى من هذه المعايير ، بل ان المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية تشدد على حقيقة -مهمة وأساسية فى هذا الخصوص - وهى أن يكون واقع الاختلاف المشار اليه بين طوائف البشر مدعاة لتحقيق الاتصال والتعارف والتآلف بين البشر جميعا ، والتعاون على اشباع حاجاتهم المتبادلة ، وليس سبيلا للتناكر أو التنافر أو التقاتل والتنازع ، لاسيما وأن معيار التفاضل بين الناس محكوم بمدى مايكونون عليه من الاستقامة على منهج الله تعالى وتزودهم بالتقوى والعمل الصالح(٨٣). من ذلك قوله تعالى :"ان أكرمكم عند الله أتقاكم" ، وقوله تعالى :"ياأيها الذين آمنوا لايسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولانساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ولاتلمزوا أنفسكم ولاتنابزوا بالألقاب بئس الإثم الفسوق بعد الايمان" ، وقوله تعالى فى صدد النعى على اليهود والنصارى ادعاءهم الامتياز والتفاضل على الخلق ومقررا دخولهم فى الطبيعة البشرية التى خلقها الله من أصل واحد وخضوعهم بالتالى للسنن والأحكام الألهية النافذة فى محاسبة الخلق ، "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء"(٨٤) . وقد ثبت فى السنة قوله صلى الله عليه وسلم :"ان الله لاينظر الى أجسامكم ولا الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم وأعمالكم(٨٥) وقوله ﷺ : "رب رجل أشعث أغبر لو دعا الله لأبره" (٨٦) وكذلك قوله ﷺ "الجنة لمن أطاعنى ولو كان عبدا حبشيا ، والنار لمن عصانى ولو كان شريفا قرشيا"(٨٧)

(٨٢) ، (٨٣) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٢١٧- ٢١٨ ٠

(٨٤) الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٨٧ ٠

(٨٥، ٨٦) النووى ، رياض الصالحين ، ج٥ ، ص ٥٢ ٠

(٨٧) عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ، مرجع سابق ٠

حاصل القول أن الشريعة الاسلامية ، انطلاقا من مبدأ وحدة الجنس البشرى، تقوم على ضرورة مراعاة المساواة التامة بين جميع الطوائف البشرية دون تمييز بينهم فى ذلك بسبب النوع أو اللون أو غير ذلك من المعايير المتعارضة والمبدأ الألهى المتمثل فى انتهاج سبيل التقوى والعمل الصالح بما ينفع الناس ويجلب رضا الله عز وجل ٠

ويدهى أنه يترتب على تقرير مبدأ المساواة بين البشر جميعا فى الشريعة الاسلامية نتائج وآثار على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتحقيق مناط العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية والمتمثل -كما سلف بيانه- فى الدعوة ٠ ولعل أهم هذه النتائج يكمن فيما يفرضه مبدأ المساواة بين الجنس البشرى من التزام المسلمين جميعا بايصال الدعوة الاسلامية الى كافة أنحاء المعمورة ، وتبصير غير المسلمين بها ، حتى يكون هؤلاء على بينة من أمرهم وهم يختارون بين الاسلام وبين ماهم عليه من اعتقادات وأوضاع ، مصداقا لقوله تعالى :"كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه"(٨٨)، وذلك فى صدد التدليل على المساواة التامة والمطلقة بين جميع الخلق فى انزال الرسالات وبعث الرسل ٠

وبعبارة أخرى ، فإن الأخوة الانسانية وماتفرضه من مساواة بين البشر جميعاً ، فضلاً عن اتصاف الدعوة الاسلامية بالعموم والشمول لكونها خاتمة الرسالات السماوية ، كل ذلك قد تجسد فى أن جاء خطاب الاسلام موجهاً للناس كافة ، وكان لزاماً على الدولة الاسلامية ايصال الدعوة إلى "العالمين " فى " جميع الأرض .

ولذا بعد أن وحد الاسلام العرب وأزال كل رواسب الجاهلية فيهم من عصبية وضغائن وإحن ، أمقم العلاقات بين جميع مواطنى الدولة الاسلامية الجديدة على وشائج الأخوة الدينية والانسانية ، حتى إذا ما استقرت هذه الدولة وتوطدت أركانها ، توجه الدعاة المسلمون إلى جميع الشعوب والأمم - المجاورة والبعيدة - لدعوتها إلى الدين الاسلامى وتبصيرها بأحكامه بالموعظة الحسنة ودون ما جبر أو اكراه (٨٩) .

وثمة نتيجة أخرى تترتب على تقرير مبدأ المساواة بين الخلق جميعا ويكون متعيناً على المسلمين مراعاتها اذ يضطلعون بواجب نشر الدعوة وتبليغها للناس ، ونعنى بذلك

---

(٨٨) سورة البقرة / ٢١٣ ٠

وانظر فى صدد التدليل على المساواة التامة والمطلقة بين جميع الخلق فى انزال الرسالات وبعث الرسل ٠

- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، (طبعة١٩٨٥م) جـ١ ص ص ٢١٥ - ٢١٧

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٣٠ - ٣٣ ٠

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٣٣٧ -٣٣٨

- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، (طبعة دار المعرفة بيروت) ، جـ٢ ص ص ٢٧٦ وما بعدها

(٨٩) د. صبحى محمصانى ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٥ - ١٧٦.

ضرورة الالتزام بمبدأ عدم التمييز أو التفريق بين المخاطبين بالدعوة استنادا الى الأصل أو الوضع الاجتماعى ، حتى ولو كانت مخالفة هذا المبدأ تنطوى على "مصلحة بادية أو ظاهرة" للمسلمين فى مجال نشر الدعوة. فقد نهى الله عن أن يكون اختلاف الوضع الاجتماعى بين الناس مدعاة لتفضيل بعضهم على بعض وايثار ذوى "المركز المفضل" بالمخالطة والمجالسة أو الاتصال به والتواصل معه فى سبيل نشر الدعوة . فقد روى أن النبى ﷺ حضر اليه وفد من كبار قريش وخاصتهم وفاوضوه على أن يحضروا مجلسه ويسمعوا دعوته شريطة أن يطرد من مجلسه أمثال بلال الحبشى وسلمان الفارسى وصهيب الرومى وغيرهم من العبيد وعامة الناس ، أو على الأقل يجعل لهم يوما ولأمثال هؤلاء الناس يوما ، فنزل قوله تعالى: "ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ماعليك من حسابهم من شيىء ومامن حسابك عليهم من شيىء فتطردهم فتكون من الظالمين" (٩٠)، فدل ذلك على أنه لامجال -البتة- للمجاملة أو المعاملة التفضيلية على حساب مبدأ المساواة بين البشر فى مجال الدعوة الاسلامية وأنه يتعين ألا يكون الوضع الاجتماعى -رفيعا كان أو حقيرا- مدعاة لأى تمييز فى صدد تحديد قواعد وأسس التعامل مع الناس طبقا لما يكون عليه موقفهم من الدعوة الاسلامية (٩١) .

ثانياً : مبدأ العدل

وأما المبدأ الآخر من المبدأين اللذين يرتبطان بوحدة الانسانية ، فيكمن فى التزام المسلمين لدى اضطلاعهم بواجب الدعوة. بمراعاة مقتضى العدل مع غير المسلمين ، بغض النظر عن الصورة التى يكون عليها واقع الحال فى العلاقات بين الجانبين . والحق أن الأصول الاسلامية قد أولت مبدأ العدل أهمية خاصة ، مبعثها -أساسا- أن "محاسبة الخلق على مافعلوه فى دنياهم اقتضت -عدلا- أن ترسل الرسل وتنزل الرسالات السماوية الى الخلق جميعا" (٩٢)، مصداقا لقوله تعالى :"لئلا يكون للناس

(٩٠، ٩١) سورة الأنعام / ٥٢ . وانظر في صدد التدليل علي عدم الاعتداد بالأصل الاجتماعي عند القيام بواجب الدعوة.
- الشنقيطي ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٤٣٢ ، ٣٩٢ - ٣٩٣ .
- القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ؛ ج٦ ، ص ص ٤٣١ - ٤٣٤ ، ج١٠، ص ٣٩٠ .
وتشير هذه التفاسير إلي أن المشركين كانوا قد عيروا لرسول الله صلي الله عليه وسلم عن عدم رضائهم بمجالسة أمثال سلمان وصهيب وبلال وحباب ، باعتبار أن المشركين من الاشراف وأنهم يحقرون أمثال هؤلاء ، وأرادوا منه صلي الله عليه وسلم أن يجعل لهم منه مجلساً تعرف لهم به العرب فضلهم ، فإن وفود العرب تأتي الرسول وهم يستحيون أن يراهم العرب مع هؤلاء العبيد . وعلي ذلك ، فإنهم اذا جاءواالرسول كان عليه أن يقيمهم عنه ، فإذا فرغوا فله أن يقعد معهم ، ان شاء فدخل ذلك قلب الرسول صل الله عليه وسلم وهم أن يكتب لهم بذلك كتاباً طمعاً في اسلامهم واسلام قومهم ، خاصة وأنه صلي الله عليه وسلم رأى أن ذلك لا يفوت أصحابه شيئا ولا ينقص لهم قدراً ، فنزلت الآية تنهاه عما هم به ، مما يتحصل منه أنه لا يعظم أحد لجاهه ولثوبه ولا يحتقر أحد لرثاثة ثوبه .
(٩٢) الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٧٦ .

على الله حجة بعد الرسل"(٩٣)، مما يدل على أن مراعاة العدل فى صدد تحديد علاقات المسلمين بغيرهم تتطلب -بادىء ذى بدء- تعريفهم بالدعوة وتبصيرهم بأحكامها ثم يكون تحديد شكل العلاقة معهم طبقا لما يكون عليه موقفهم من الدعوة . وتشير آيات القرآن وأفعال السنة النبوية الى أن مراعاة العدل فى علاقات المسلمين بغيرهم ، أمر واجب بغض النظر عما تكون عليه "آنية" أو "واقع الحال" فى العلاقات بين الطرفين ، من ذلك الزام المؤمنين بمراعاة العدل المطلق ولو كان على أنفسهم أو ضد الوالدين والأقربين اعمالا لقوله تعالى :"يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين" (٩٤). كما جاوز الشرع الاسلامى هذا الالتزام ليفرض على المؤمنين مراعاة "العدالة" مع العدو بغض النظر عن غدره بالمسلمين أو عدوانه عليهم . ففى القرآن قوله تعالى :"ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى" وقوله تعالى " ولايجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الاثم والعدوان " .

وقد ذكر المفسرون فى أسباب نزول هذه الآية الأخيرة أنه لما كان الرسول ﷺ بالحديبية هو وأصحابه حين صدهم المشركون عن البيت وقد اشتد ذلك عليهم ، مرَّ بهم أناس من المشركين من أهل المشرق يريدون العمرة فأراد أصحاب النبى أن يصدوهم كما صدهم المشركون فنزلت الآية . فعلى الرغم من أن المشركين قد صدوا المسلمين عن المسجد الحرام ، فإن ذلك الذنب أو الاثم أو العدوان ليس بعذر للمسلمين فى معاداة "مشركين آخرين " غير الذين صدوا المسلمين ، بل إن عقب الآية يوجه المسلمين إلى مبدأ مفاده أن يكون تعاونهم وتضامنهم موجهاً لأعمال البر والتقوى وليس فيه تجاوز أو عدوان على الغير (٩٥) .

---

(٩٣) سورة النساء /١٦٥
وانظر الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ص ص ١٧٦ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ،مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٨ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٥ ، عدد ٢٥ ، ص ص ٥٩ - ٦٠.

(٩٤ ، ٩٥) سورة النساء /١٣٥ ، سورة المائدة / ٢ ، ٨ .
وانظر فى العدالة المطلقة كأساس للعلاقات الانسانية فى الاسلام ، بغض النظر عن ديانة الطرف الآخر فى العلاقة ، ويغض النظر أيضا عما تكون عليه العلاقات مع هذا الطرف من سلم أو حرب :
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص٤٤ ، ١٠٩ - ١١٠ ؛ ج١٤ ، ص ص ١٥٨ - ١٦٠، ج١٠، ص ص ١٦٥ - ١٦٧ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٢ -٣ ، ٣٢٨ - ٣٢٩ ، ٥٨٢ - ٥٨٣ ، ج٣ ، ص ص ٨٠ - ٨١.
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٨١ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٥٠٥ - ٥٠٨ . جـ٢ ص ص ٥٨٢ - ٥٨٣ ويرى أن الآية تدل على أن كفر الكافر لايمنع من العدل عليه وأن يقتصر بهم على المستحق من القتال والاسترقاق ، وأن المثلة بهم غير جائزة ، وان قتلوا نساءنا وأطفالنا وغمونا بذلك ، فليس لنا أن نقتلهم غيلة قصدا لايصال الغم والحزن اليهم .

ويرتبط بذلك ما تضمنته آيات القرآن من أن مراعاة مقتضى العدل بين المسلمين وأعدائهم حتى فى حالات الانتصاف للمسلمين من أعدائهم ومعاقبة هؤلاء على ما اقترفوه فى حق المسلمين من قتل وتعذيب، مراعاة مقتضى العدل فى مثل هذه الحالات يفرض على المسلمين التزام مبدأ المعاملة بالمثل وعدم الخروج عليه ، بل إن الاسلام يوجه المسلمين فى هذا الخصوص إلى أن التحلى بالصبر والصفح أجدى وأولى . من ذلك قوله تعالى " واذ عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين " ، وقوله صلى الله عله وسلم لرجالات قريش فى فتح مكة " إذهبوا فأنتم الطلقاء " على الرغم مما لاقاه هو والمسلمون فى مكة على أيديهم من الأذى والاضطهاد ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم " وفاءٌ بغدر خير من غدر بغدر " (٩٦) .

ومن الممارسات الدالة على ضرورة مراعاة مبدأ "العدل" فى صدد إدارة العلاقات بين المسلمين وغيرهم ، ماحرص عليه الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده من ضرورة التحقق من تمام وصول الدعوة الاسلامية الى غير المسلمين ، ثم تركهم يختارون فى حرية ورضا تامين بين الاسلام أو الجزية أو القتال .(٩٧)

فقد ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ كان قد علم بأن أحد أمراء الجيوش الاسلامية قد فتح احدى البلاد بعد أن تغلب على أهلها دون أن يدعوهم إلى الاسلام فالجزية فالقتال ، فأمر صلى الله عليه وسلم بدعوتهم من جديد . كذلك فقد دلت السنة على أن

- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٢٦٦ – ٢٦٧ ، ٣٧٠ – ٣٧١ ، ج٦ ، ص ص ١٠٦– ١٠٧ ، ٢٢٧ ، ج٤ ، ص ١٢١ ، ج٧ ص٣٣ ، ص ص ٣٦٣– ٣٧٠.
- السيوطى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ١ ص ص ١١١ – ١١٢ .
- د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان ، النظرية الاسلامية والعلاقات الدولية : اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الاسلامية ، (نقله الى العربية وعلق عليه وراجعه) . د. ناصر أحمد المرشد البريك ، الرياض – الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ، ص ص ٢٢٩ – ٢٣٠ .
- محمد سلام مدكور ، المدخل للفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٤.

(٩٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٦ ص ص١٠٨ .
- السيوطى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ١ ص ص ١١٥ – ١١٦ .
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، جـ٨ ص٢٩ .

(٩٧) السرخسى ، شرح السير الكبير للشيبانى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص٤٥٩ .
ومن الممارسات الاسلامية التى تتفق وهذا الأصل العام ماثبت فى كتب التاريخ من أن أهل سمرقند شكوا الى عمر بن عبد العزيز أن قتيبة بن مسلم قد ظلمهم وتحامل عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فطلب عمر من قاضيه سليمان بن أبى السرى أن يحكم فى أمرهم ، فحكم بخروج العرب من أرضهم الى معسكراتهم ، وينابذوهم على سواء ، فيكون صلحا جديدا أو ظفرا عنوة. فقال أهل سمرقند "بل نرضى بما كان ، ولانحدث حربا وتراضوا على ذلك" .
- ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، بيروت ، دار الكتاب العربى ، ١٩٦٧م. ج٥ ، ص ٤٤ .
- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص١٢٤ .

الرسول ﷺ كان إذا بعث بعثاً قال : " تألفوا الناس وتأنوا بهم ولاتغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر إلا أن تأتونى بهم مسلمين أحب إلى من أن تأتونى بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم " .

وإذا كان الرسول ﷺ قد أغار على بنى المصطلق وهم قارون (على غرة) ، فقد كان ذلك بعد أن بلغتهم الدعوة أكثر من مرة ، فضلاً عن تواتر الأخبار عن جمعهم الجموع لمهاجمة المدينة ، مما تعين معه مبادأتهم بالهجوم من باب " الدفاع الوقائى "(٩٨) .

المطلب الثانى : السيادة الاسلامية

يقوم المبدأ الثانى فى المبادىء الحاكمة والموجهة لعلاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام على فكرة أساسية مفادها أن الدعوة التى تشكل مناط هذه العلاقات عبر مختلف الوسائل والأدوات السلمية والقتالية تتوخى تبصير الناس جميعا بحقيقة الاسلام حتى يعم السلام وينتشر الاسلام ، بما يضمن فى النهاية اعلاء كلمة الله تعالى وسيادة النظام الاسلامى أو ان شئت فقل ، انتظام المعمورة وعمارة الكون وفقاً لضوابط المنهج المستقيم ، كما حددته وبينت معالمه الشريعة الاسلامية .

على أن ايضاح المبدأ القائم على فكرة تحقيق العلو والعزة للمسلمين وسيادة النظام الاسلامى يقتضى التعرض بشئ من التفصيل لمبدأين أساسيين من المبادىء الموجهة لعلاقات المسلمين بغيرهم ، سواء فى نطاق الدولة الاسلامية ذاتها أو فيما يتصل بعلاقاتها الخارجية مع الدول والجماعات غير الاسلامية ، ونعنى بذلك مبدأى الاستخلاف والحرية الدينية .

أولاً : الاستخلاف وعلاقته بالسيادة الاسلامية

يقوم مبدأ الاستخلاف فى جوهره على فكرة أساسية مفادها التزام الانسان باعمار الكون ونشر السلام فى ربوعه ، بما يهيىء الامكانات والعناصر اللازمة للقيام بهذه المسئولية ، وبما يضمن احترام انسانية الانسان وصون آدميته التى هى محل تكريم وتفضيل من قبل الخالق عز وجل . ومن الآيات الدالة على اناطة عمارة الكون الى الانسان وجعل الكون كله تحت سيطرته وطوع ارادته ، وأن الانسان فى ذلك محل تفضيل على سائر المخلوقات قوله تعالى :"واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة"(٩٩) ، وقوله تعالى "هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور" (١٠٠)، وقوله تعالى :"وهو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا منه

---

(٩٨) ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص ٣٣٣ وما بعدها.

لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون" (١٠١)، وقوله تعالى : "ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" .(١٠٢)

على أنه إذا كان الاستخلاف بالمعنى السالف بيانه منوطاً بالانسان (كل بنى الانسان) منذ أن خلق الله الأرض ومن عليها ، فإن مايتميز به المنهج الاسلامى لتنظيم المعمورة وتسيير شئون العالمين من العموم والشمول لكافة مناحى الحياة ، قد جعل الالتزام بنشر الدعوة الاسلامية من خلال الجهاد السلمى والقتالى مرهونٌ -فى سريانه واستمراره- بتحقيق غاية أساسية وجوهرية ، ونعنى بذلك تحقيق السلام الاسلامى للمعمورة واعلاء كلمة الله عز وجل . يتضح ذلك فى قوله تعالى : "هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون"(١٠٣). وقوله ﷺ لعمه أبى طالب حين عرض عليه مطالب قريش بعدم التعرض للنبى ﷺ فى مقابل تخليه عما يدعو اليه ، قال ﷺ "والله لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر (الدعوة الى دين الله) ماتركته حتى يظهره الله (ينتصر الاسلام وتسود أحكامه) أو أهلك دونه (أنال الشهادة فى سبيله) "(١٠٤) .

---

(٩٩) ، (١٠٠) ، (١٠١) ، (١٠٢) انظر على الترتيب :
سورة البقرة / ٣٠ ، سورة الملك / ١٥ ، سورة النحل / ١٤ ، سورة الاسراء/٧
وانظر فى دلالات هذه الآيات على تكريم بنى الانسان واسناد مهمة الخلافة والاعمار فى الأرض اليه ، وتسخير كافة المقومات والعناصر الأخرى اللازمة لذلك ومساعدته فى أداء هذه المهمة :
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٥١ - ٥٢ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٥
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ،(طبعة ١٩٨٥م) ، ج١ ، ص
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٢٤٦- ٢٤٧ .
(١٠٣) سورة الفتح / ٢٨ .
وانظر فى ذلك :
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص٦٥ ، ج٣ ، ص ص ٣٠٠ - ٣٠٣ ، ٣٤٩ -٣٥٠ ، ج٤ ، ص ص٢٤ ، ٨٣- ٩٤ ، ٢٠٣، ٣٢٩ ، ٣٦١
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، جـ١٦ ، ص ص ٢٩١ - ٢٩٢ .
- الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ٦٩٧ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٣٧٩ .
ويشير الى أن السيادة للاسلام متى كان المسلمون أعلم بسنن الله فى خلقه ، وأحكم عملا بها ، لقوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" . (النساء/١٤١)
(١٠٤) راجع ماسبق ، (المطلب الثالث من المبحث الأول) .

واذا كانت الدعوة عبر الجهاد الاسلامى ترمى فى غايتها البعيدة الى التمكين لمنهج الله تعالى فى الأرض فى ظل سلام اسلامى يسود المعمورة، فانه يتعين الاشارة الى حقيقة أساسية مفادها أنه بقدر ماتؤكده المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية من ضرورة أن يكون السلام المنشود سلاما قائما على ضمان العزة للمسلمين والسيادة للاسلام وليس سلام الإذعان والركون والتسليم لمبادىء الشر والعدوان ، فانه بقدر مايتوجب على المسلمين بمقتضى هذه المصادر نفسها توخى العدل عند دعوة غير المسلمين والاحتراز من ارتكاب أى ظلم فى حقهم ، الى غير ذلك من الأفعال والتصرفات التى لاتنسجم ومبادىء الاسلام وتتعارض مع المقصود الحقيقى لعموم وشمولية المنهج الاسلامى لتنظيم المعمورة . يتضح ذلك فى قوله تعالى : "ولاتهنوا ولاتحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين"(١٠٥) وقوله تعالى : "فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم"(١٠٦)، وقوله تعالى "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين"(١٠٧) . وقوله تعالى " فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبلاً (١٠٨) ، وقوله صلى الله عليه وسلم " دعوا الحبشة ماودعوكم واتركوا الترك ما تركوكم (١٠٩) . فكلكل هذه الأصول تدل دلالة صريحة وواضحة على أن الاسلام اذ ينشد للمعمورة سلاما تستطيع فى ظلاله الوارفة القيام على مهمة الاستخلاف فى الأرض ، الا أن هذا السلم يتعين أن يكون محققا لعزة المسلمين وممكنا لدين الله تعالى فى الأرض وليست سلما رخيصة تتراجع القهقرى أمام مبادىء الشر والعدوان وتقعد بالمسلمين عن السعى لبلوغ المقاصد والأهداف المنوطة بالدعوة الاسلامية والجهاد الاسلامى ، وفى الوقت ذاته ، فإن اعلان الخضوع والاستسلام من قبل الأعداء كافٍ للامتناع عن مقاتلتهم ومحاربتهم ، مراعاة لمقتضى العدل فى العلاقات بين الجانبين .

---

(١٠٥) ، (١٠٦) ، (١٠٧) ، (١٠٨) سورة آل عمران / ١٣٩ ، سورة محمد /٣٥ ، سورة المنافقين / ٨ .

وانظر فى دلالة هذه الآيات على وجوب العمل لسيادة النظام الاسلامى على أساس من العزة والكرامة ، وعدم الاستسلام أمام جحافل الشر والعدوان، لأنهم بحكم الله تعالى الذى مضى- هم الأعلون . وهذه الصفة مشتقة من اسمه الأعلى فهو سبحانه العلى ، وقال للمؤمنين: "وأنتم الأعلون" .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٢١٦ - ٢١٧، ج٨ ، ص ٣٩، ج١١ ، ص ٢٢٣ .

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢٤.

- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٥١٠ ، ج٤ ص١٧٠٤ .

حيث يشير الى تفسير قوله تعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" النساء /١٤١ . سبيلا يمحو به دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم اعمالا لقوله > : "دعوت ربى ألا يسلط عليهم عدوا من غيرهم يستبيح بيضهم فأعطانيها" .

وانظر كذلك :

- الجصاص ، أحكام القرآن بيروت ، دار الكتاب العربى ، د . ت ، ج٥ ، ص ٢٧١ .

(١٠٩) راجع ماسبق (المطلب الرابع من المبحث الأول)

ثانياً : كفالة الحرية الدينية فى ظل السيادة الاسلامية

يتمثل المبدأ الآخر فى المبدأين اللذين يرتبطان بمبدأ سيادة النظام الاسلامى فى كفالة الحرية الدينية فى ظل السيادة الاسلامية، وبيان ذلك أن الحرص من جانب الدولة الاسلامية على تحقيق السيادة للاسلام فى المعمورة قاطبة يتخذ مظهرين رئيسيين ، يتضحان فى تخيير غير المسلمين المخاطبين بالدعوة الاسلامية بين اعتناق الاسلام وبين ارتضاء الخضوع للسيادة الاسلامية . والخضوع لسيادة الاسلام يقصد به فى معناه العام التزام أحكام الاسلام ذات الصلة بتنظيم شئون المجتمع قاطبة وإدارة علاقات أفراده مع بعضهم البعض ، وأن تتوفر للدولة الاسلامية مظاهر العزة والاستقلال دون أن يكون لأية سلطة أخرى أن تنتقص من ذلك أو أن تتدخل فى شئونها . ومن يتأمل الخيارات الثلاثة التى تعرض على غير المسلمين حال دعوتهم الى الاسلام يلاحظ أن العلة الكامنة وراء طرح هذه الخيارات تتمثل فى تهيئة المجال أمام الدعوة الاسلامية للانتشار مما يعين -بالتالى- على التمكين للإسلام بالسيادة والعلو . فاعتناق الاسلام الذى يمثل الخيار الأول دليل "قاطع ومانع" فى التميكن لسيادة الاسلام وبسط أحكامه على المعمورة كلها ، إماارتضاء دفع الجزية فليس عوضا أو مقابلا لرفض الدخول فى الاسلام ، وانما هو مظهر "مادى ملموس" على ارتضاء الخضوع للأحكام العامة والقواعد العيا للاسلام، وأما اللجوء الى القتال الذى هو بمثابة الخيار الثالث أمام غير المسلمين المخاطبين بدعوة الاسلام ، فانه يمثل الملاذ الأخير لحملهم على الخضوع لسيادة الاسلام واسكات مناوئتهم له ، ولرفع حالة الاكراه "المادى والمعنوى" الذى تمثله النظم والأوضاع القائمة بالنسبة لشعوب الدول غير الاسلامية ، بما يتيح لهذه الشعوب أن تباشر حرية الاعتقاد فى جو من الرضا والقناعة والطمأنينة .(١١٠)

وأما المظهر الآخر لمبدأ كفالة الحرية الدينية فى ظل السيادة الاسلامية فيتضح فى أنه اذا كان الاسلام يفرض على المسلمين واجب الدعوة من أجل اعلاء كلمة الله

---

(١١٠) راجع ماسبق ، (المطلب الثالث من المبحث الأول) وانظر كذلك :
- تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١٥ ، ج٧ ، ص ٤١٧ .
- سيد قطب ، مرجع سابق ، جـ ٣ ، ص ص ١٥٨٠ وما بعدها .
- الطاهر بن عاشور ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٢٥ - ٢٨ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص٩ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٥ .
- الجصاص ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٤٥٢ .
- ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ص ١٠٢ ، ١٠٦ - ١٠٧
- محمد سلام مدكور ، المدخل للفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .
- محمد زكريا البرديسى ، الاكراه بين الشريعة والقانون ، مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثانى ، السنة الثلاثون ، ص ٤١٥ ومابعدها .

وفرض السيادة الاسلامية على ربوع المعمورة ، ولو اقتضى الأمر فى ذلك اللجوء الى مقاتلة غير المسلمين، فان الاسلام -فى الوقت ذاته- لايكره أحدا على الدخول فيه . فالفرد غيرالمسلم فى ظل النظام الاسلامى حر -بصفته هذه- فى اختيار عقيدته الدينية ، وليس لغيره أن يكرهه على عقيدة معينة أو على تغيير مايعتقده بأية وسيلة من وسائل الاكراه ، بل ان اضطرار الدولة الاسلامية الى مقاتلة غير المسلمين كثيرا مايكون راجعا فى أسبابه ، وكما سلف بيانه ، الى كفالة الحرية الدينية للأفراد والشعوب فى الدول غير الاسلامية ، وازالة الأوضاع التى تنطوى على الاكراه الذى يحول بين الأفراد وبين مباشرة هذه الحرية فى جو من السلم والطمأنينة . فمقتضى قوله تعالى "لااكراه فى الدين" الذى يشكل مبدأ عاما -ثابتا ومحكما وماضيا الى يوم القيامة- أن الله تعالى "لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للمعذرة ، فانه لم يبق للكافر عذر فى الاقامة على كفره الا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه ، وذلك مما لايجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء ، اذ فى القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان" (١١١)، كما أن قوله تعالى "قد تبين الرشد من الغى" يمثل العلة الظاهرة لانتفاء الاكراه فى الدين حيث أنه "لما ظهرت الدلائل ووضحت النيات لم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز"(١١٢)

والحق أن مقتضى المبدأ العام المتمثل فى عدم جواز الاكراه فى الدين يفرض على الدولة الاسلامية فى صدد علاقاتها الخارجية مجموعة من الالتزامات ذات الصلة بدعوة غير المسلمين الى الاسلام . فابتداء : لاينبغى للدولة الاسلامية أن تلجأ الى اكراه غير المسلمين وقسرهم على الدخول فى الاسلام ، وانما يعرض الاسلام على الشعوب والأفراد فى جو من السلم والطمأنينة وعبر النظم الحاكمة فى الدول المعنية : فان أسلم الفرد عصم ماله ودمه ، واذا رفض الاسلام وانتظم فى صفوف الجيش المحارب للدولة الاسلامية قوتل ، ليس بوصفه "غير مسلم" ، وانما باعتباره من أهل القتال الذين اضطروا المسلمين لقتالهم لأى سبب من الأسباب السالف ذكرها ، بحيث اذا لم يكن من أهل القتال فلا يصح قتله . فإلى جانب ماتقرره آيات كثيرة فى القرآن من

---

(١١١) الفخر الرازى ، التفسير الكبير ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ط(٣) ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، جـ٤ ص ص ١٥ - ١٦ .

(١١٢) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٩ - ١١ ، ج٨ ، ص ٢٨٥ .
- الفخر الرازى ، التفسير الكبير، مرجع سابق ، جـ٤ ، ص ١٥ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٥ ، ج٣ ، ص ص ٨١ - ٨٢ .
- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ص ٦٥ - ٦٨ .

وجوب مراعاة هذا الالتزام العام وبطلان أى مخالفة له (١١٣) ، فانه لم يثبت فى السنة أن رسول الله ﷺ "أكره أحدا على الاسلام ، لاممتنعا ولامقدورا عليه" (١١٤) .

كذلك ، فانه كلما استطاعت الدولة الاسلامية التمكين للسيادة الاسلامية واعلاء كلمة الله فى أية بقعة من بقاع الأرض ، وصارت هذه البقعة بذلك جزءا من الدولة الاسلامية ، تعين على هذه الأخيرة أن تكفل الأمن والحرية الدينية لكل من أصبح من رعاياها من سكان البلاد المفتوحة ، اذا ما ظل هؤلاء على غير دين الاسلام، طالما التزموا الأحكام العامة للاسلام ولم يشكلوا مصدر فتنة أو تهديد للدولة الاسلامية من الداخل . وبعبارة أخرى ، فان الذميين الذين يصبحون من مواطنى الدولة الاسلامية بموجب عقد الذمة بل والمستأمنين الذين يدخلونها لأمر عارض ، كل هؤلاء يتعين الوفاء لهم بأحكام العهود الممنوحة لهم والمواثيق المبرمة معهم ولايجوز بأية حال اكراههم على الاسلام ، لقوله تعالى :"لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين" . فخلافا لما يذهب اليه البعض من أن حكم الآية كان فى أول الاسلام عند الموادعة وترك الأمر بالقتال ، يذهب جمهور المفسرين الى أن هذا الحكم باق لم يرد عليه أى نسخ ، مما يدل على ضرورة ولزوم معاملة أهل الذمة فى الدولة الاسلامية بالعدل والحسنى .(١١٥) وقد ثبت فى السنة أنه لما قدم وفد نجران -وكانوا من نصارى العرب- الى رسول الله ﷺ ودخلوا المسجد وحانت صلاتهم فقاموا يصلون فى مسجد الرسول ﷺ ، فأراد الناس منعهم فقال صلى الله عليه وسلم دعوهم، فصلوا صلاتهم ثم عقدوا مع الرسول ﷺ عهدا يدفعون بموجبه الجزية ، وكتب لهم "لايغير أسقف عن أسقفيته ، ولاراهب عن رهبانيته ، ولاكاهن عن كهانته ولايغير حق من حقوقهم ولاسلطانهم ولا مما كانوا عليه" .(١١٦) كما روى عن عمر بن الخطاب أنه بعد أن أعطى الأمان لأهل القدس وذهب الى بيت المقدس ودخل كنيسة القيامة وتحدث مع البطريرك، وأدركته

---

(١١٣) راجع فى ذلك : قوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس/٩٩) ، وقوله تعالى "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف /٢٩)، وقوله تعالى: "ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين" (الشعراء/٤) .

(١١٤) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٥ .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١١ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٢٣٣.

(١١٥) ابن العربى ، أحكام القرآن ، ج١ ، ص ٢٣٣ . وهو يلاحظ أن آية الاكراه غير منسوخة ، وانما هى باقية ، ولكن معناها: أنها عموم فى نفى اكراه الباطل ، أما الإكراه بالحق فانه من الدين ، وهل يقتل الكافر الا على الدين ؟ قال ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله" وهو مأخوذ من قوله تعالى: "وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله" .

فريضة الصلاة ، قام وصلى بباب الكنيسة منفردا ولم يصل داخل الكنيسة حتى لايقتدى المسلمون به ويقولوا هنا صلى عمر.(١١٧)

وخلاصة القول فى كل ماسبق : أن اعمال مبدأ السيادة الاسلامية فى مظهريه المتعلقين بتحقيق الخضوع للنظام الاسلامى واعتناق الاسلام ، لايتعارض ومبدأ الحرية الدينية ، بل ان السعى لتحقيق هذا المبدأ يعد أمرا لازما وضروريا لكفالة التمتع بهذه الحرية وضمان مباشرتها دون ماقسر أو اكراه، سواء فيما يتصل بعلاقات الدولة الاسلامية مع الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، أو فيما يختص بعلاقات الدولة الاسلامية بمواطنيها من غير المسلمين .

المطلب الثالث : الوفاء بالعهود واحترام المواثيق

يمثل الوفاء بالعهود واحترام المواثيق واحدا من أهم المبادىء القانونية العامة التى أقرتها الأمم المتمدينة على اختلاف أوضاعها ونظمها القانونية ، كما ويشكل هذا المبدأ حجر الزاوية فى التنظيم القانونى لعلاقات الدول مع بعضها البعض فى المجتمع الدولى المعاصر ، وذلك بما يكفله لهذه العلاقات من ثبات واستقرار ، وبما يهيئه لها من أسباب التقدم والرقى .(١١٨)

والحق أن مبدأ الوفاء بالعهود واحترام المواثيق يحظى بمكانة خاصة ومتميزة فى الاسلام ، حتى انه ليتعدى نطاق المبادىء الاخلاقية المجردة والمفتقرة الى وصف الالزام ليشكل واحدا من الأحكام العامة للشريعة الاسلامية-القطعية والنافذة- فى كافة مستويات العلاقات التعاهدية ، أى سواء أكانت هذه العلاقات تضم أفرادا عاديين فى نطاق الدولة الاسلامية ، أم كانت بين الفرد والدولة الاسلامية ، أم بين هذه وغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام .

وتتجلى المكانة المعتبرة لمبدأ الوفاء بالعهود واحترام المواثيق فى نطاق العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية فى أكثر من جانب أو مظهر . فبالاضافة الى ماتقرره المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية من وجوب الوفاء بالتعاهدات المبرمة بين الدولة الاسلامية والدول الغير ، فان هذا الوجوب يظل قائما ونافذا فى حق الدولة الاسلامية حتى فى حالة وقوع الخيانة والغدر من قبل الطرف الآخر فى المعاهدة ، بل ان واجب الوفاء بالعهود يظل -حال قيام التعارض- مقدما على واجب الوفاء بحق "الدين" أو مايعرف بحق "الأخوة الاسلامية" ، ومايستتبعه من وجوب التناصر والتعاون بين

(١١٦، ١١٧) د. محمد على الحسن ، العلاقات الدولية فى القرآن والسنة ، عمان ، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية ، ط(٢) ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ٢٦٧ .

(١١٨) انظر حول مبدأ قدسية العهود والمواثيق فى العلاقات الدولية :

- د. محمد سامى عبد الحميد ، أصول القانون الدولى العام ، الجزء الأول، القاعدة الدولية ، الاسكندرية ، الدار الجامعية للطباعة والنشر ، ١٩٨٤ .

المسلمين ويين بعضـهم البعض . فالاسلام يعطى الأولوية -فى حدود وشروط معينة- للوفاء بأحكام العهود المبرمة مع الدول غير الاسلامية على "نداء" أو "مطلب" الاستنفار والاستغاثة الذى يطلقه المسلمون المقيمون فى أى من هذه الدول، وذلك مراعاة منه لمبدأ قدسية المواثيق والمعاهدات ، واعتبارا للمزايا والقيم الناجمة عن احترام هذا المبدأ وترسخه فى علاقات الدول والجماعات ببعضها البعض. (١١٩)

ونعرض فيما يلى لأهم خصائص ومقتضيات مبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق فى نطاق العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية .

أولاً : الوفاء بالعهود أصل عام وحكم ثابت في مصادر التشريع الاسلامي

يقصد بالوفاء بالعهود اصطلاحاً " الاتيان بالشيئ المعقود عليه وافياً تاماً لا نقص فيه " ، وشرعاً انفاذ جميع العقود الصحيحة والموافقة لمقتضى الشرع . (١٢٠)

والوفاء بالعهود بهذا المعنى يشكل أصلاً عاماً وحكماً ثابتاً وقطعياً فى كافة المصادر الأصولية للتشريع الاسلامى ، فهذه المصادر جميعها تؤكد على وجوب الوفاء بالعهود التى تقطعها الدولة الاسلامية مع غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، بغض النظر عن عامل الاختلاف فى الملة والمعتقد ، وبغض النظر أيضا عن أية اعتبارات أخرى تكون خارجة عن نطاق العلاقة التعاهدية . وأول مايلاحظ فى هذا الشأن هو ذلك الحكم العام الذى تشير اليه آيات القرآن بالنسبة لوجوب الوفاء بالعهود على وجه العموم والشمول ، أيا كان موضوع العهد ، وأيا كانت "مراكز" أطرافه وشكل العلاقات القائمة بينها . من ذلك قوله تعالى "ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود"، وقوله تعالى "وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا" ، وقوله تعالى :"وأوفوا

(١١٩) راجع فى ذلك بصفة عامة :
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٦ ، ص ١٠٨ومابعدها .
- الفخر الرازى ، التفسير الكبير ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٣٩٠ .
- السرخسى ، السير الكبير للشيبانى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ١٢٣ .
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٢٧ .
- د. أحمد أبو الوفا ، المعاهدات الدولية فى الشريعة الاسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ /١٩٩٠م ، ص ص ١١٥ ومابعدها .
- د. محمد طلعت الغنيمى ، أحكام المعاهدات فى الشريعة الاسلامية ، دراسة مقارنة ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٧ ص ص ٥٣ ومابعدها .
- د. محمد طلعت الغنيمى ، قانون السلام فى الاسلام ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٩ ، ص ص ٥٣١ - ٥٣٦.
- د. محمد الصادق عفيفى ، الفكر الاسلامى : مبادىء وقيمة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ص ١٨٩ ومابعدها .
- محمد سلام مدكور ، المدخل للفقة الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٥٨ .
- د. وهبة الزحيلى ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٥ ، ١٢٦ .
(١٢٠) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٦ ص ١٠١.

بعهد الله اذا عاهدتم ولاتنقضوا الأيمان بعد توكيدها" وقوله تعالى :"وبعهد الله أوفوا"(١٢١) . فمقتضى هذه الآيات جميعها هو وجوب الوفاء بالعهود مطلقا ، متى اكتملت أركانها وتحققت شرائطها ، وتزيد الآية الأخيرة على ذلك بما تشير اليه من أن أى عهد يتم توثيقه وابرامه هو "عهد الله تعالى فمن ينقضه ، فانما ينقض عهد الله وميثاقه" وذلك أبلغ فى الدلالة وأوكد فى تقرير وجوب الوفاء بالعهود والنزول على مقتضاها (١٢٢) .

وبالاضافة الى ماتتضمنه الآيات السابقة من الاشارة الى الحكم العام فى وجوب الوفاء بالعهود ، تمضى آيات أخر -فى معرض التوكيد على لزوم هذا الحكم والحث عليه- الى جعل الوفاء بالعهود صفة من أوصاف المؤمنين لقوله تعالى "والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون" ، وقوله تعالى "الذين يوفون بعهد الله ولاينقضون الميثاق" كما جعل الوفاء بالعهود من صفات المتقين المستوجبين لحب الله لقوله تعالى "بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين" وقوله تعالى "والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ... أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون" ، وقوله تعالى "من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم منه ينتظر ومابدلوا تبديلا" (١٢٣). وفى مقابل ذلك يبين القرآن أن نقض العهد خصلة من الخصال النافية للايمان لقوله تعالى "أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لايؤمنون" أو الدالة على الغدر والجشع : فى قوله تعالى "ولاتكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هى أربى من أمة انما يبلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ماكنتم فيه تختلفون" ، أو الموقعة فى الفسق والمستجلبة للخسران ولعذاب الله

---

(١٢١) انظر على الترتيب : سورة المائدة /١ ، سورة الاسراء /٣٤ ، سورة النحل /٩١ ، سورة الانعام / ١٥٢ .

(١٢٢) محمد أبو زهرة ، الوحدة الاسلامية ، بيروت ، دار الرائد العربى ، ١٩٩٠ ، ص ص ٣١٩- ٣٢١ .

وانظر دلالات الآيات المشار اليها على لزوم الوفاء بالعهود كأصل عام على الشريعة الاسلامية :

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٦ ، ج٦ ، ص ص٣١ - ٣٣.
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ،(طبعة ١٩٨٥م) جـ٢ ص ص ٨٣٥ - ٨٣٦ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٩٨ - ١٠٢ ، جـ١٠ ص ص ١٦٣ - ١٦٤.
- الفخر الرازى ، التفسير الكبير ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٣٩٠ .
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥٢٤ - ٥٢٧ . ويشير الى أن الأمر فى قوله تعالى: "أوفوا بالعقود" أمر بالوفاء بجميع الموجبات من العقود بأنواعها والفرائض . كما أن قوله صلى الله عليه وسلم "المؤمنون عند شروطهم" معناه : انما تظهر حقيقة ايمانهم عند الوفاء بشروطهم ، ج٣ ، ص ص ١٠٩٩ ، ١١٦١ ، ١٢٩٩ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥٠٩ -٥١١ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ص ١٤٥.

(١٢٣) انظر على الترتيب :

سورة المؤمنون /٨ ، سورة الرعد /٢٠ ، آل عمران / ٧٦ ، سورة البقرة / ١٧٧ ، سورة الاحزاب / ٢٣ .

وسخطه " كما فى قوله تعالى "وماوجدنا لأكثرهم من عهد وان وجدنا أكثرهم لفاسقين"، وقوله تعالى "فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية" ، وقوله تعالى "الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك هم الخاسرون" . (١٢٤) والأكثر من ذلك أن الاسلام قد جعل من وفاء المشركين بالعهود المبرمة بينهم وبين الدولة الاسلامية سببا موجبا لاحترام المسلمين لعهودهم معهم وعدم محاربتهم ، اعمالا لقوله تعالى :"الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين" ، وقوله تعالى "الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين" (١٢٥)

وعلى خلاف ذلك تماما : فقد جعل الاسلام نقض العهود من جانب المشركين والكفار من بين الأسباب الموجبة لقتالهم والحض عليه ، مصداقا لقوله تعالى: "الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لايتقون ٠ فاما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون ٠ واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لايحب الخائنين" (١٢٦) ، وقوله تعالى :"وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ٠ الاتقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة"٠ (١٢٧)

ومؤدى ما سبق أن آيات القرآن قاطعة الدلالة على وجوب الوفاء بالعهود واحترام المواثيق المقطوعة بين الدولة الاسلامية وبين غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين

---

(١٢٤) انظر على الترتيب :
سورة البقرة /١٠٠ ، سورة الرعد /٢٥ ، سورة النحل /٩١ – ٩٢ ، سورة الأعراف /١٠٢ ، سورة المائدة /١٣، سورة البقرة /٢٧ ٠
وانظر فى دلالات الآيات المشار اليها بالنسبة للآثار والعواقب المترتبة على نقض المواثيق المبرمة وعدم الوفاء بها :
– القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٩ ، ص ص ٣٠٧ – ٣٠٨ ، ج١٠ ، ص ص ١٦٩ –١٧٧ ٠
– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥٠٩ – ٥١١ ، ٥٨٣– ٥٨٤.
– السيوطى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ١ ص ص ١٦٨ ، ١٦٩. – الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق، ج٢ ، ص ص ٢٨٢ ، ج٣ ، ص ص ٤٧٥ – ٤٧٦ ٠
– أبوالسعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، جـ٣ ص ص ٢٨٩ ، ٣٢٦ .
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١١٦٢ ٠
– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ٦ ص ٢٣١ ، جـ١٠ ص ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٦٣ ، ١٦٤.
(١٢٥) سورة التوبة /٧ ، ٤٠ ٠
وانظر فى ذلك : الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ١٤ ص ١٤٥.
(١٢٦) سورة الأنفال / ٥٦ – ٥٨ ٠
وانظر فى ذلك : محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ١٦٤ ، ١٦٥ .
(١٢٧) سورة التوبة / ١٢ ٠
وانظر فى ذلك : محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ١٦٥ ، ١٦٨، ١٧٣ ، ١٧٦ .

بالاسلام ، وهذا الوجوب يشكل حكماً ثابتاً لايرد عليه أى نسخ ، وأصلاً عاماً مطلقاً من أى تقييد . وعلى ذلك فليس صحيحاً ما قد يتوهمه البعض من أن قوله تعالى " فإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لايحب الخائنين " ناسخ لوجوب الوفاء بالعهود ، أو أن هذا الوجوب مقيد بحال ضعف المسلمين ، شأنه فى ذلك شأن العفو والصفح عن المشركين . انما الصحيح هو كما تؤكده جميع الآيات سالفة الذكر من أن الوفاء بالعهود يظل حكماً ثابتاً وقاطعاً فى الاسلام ، وكون النبذ ومايترتب عليه مسموحاً به لايتعارض - البتة - ومقتضى مبدأ الوفاء بالعهود ، وانما هو من قبيل معاملة الاعداء بمثل ما عاملوا به المؤمنين أو بدونه ، بل إن الآية المذكورة ذاتها تؤكد - بمفهوم المخالفة - على وجوب الوفاء بالعهد ، وذلك بما تقرره من تحريم الغدر والزام المسلمين - حال توجسهم فى أنفسهم الريبة من أن الطرف المعاهد لهم يضمر خيانتهم والغدر بهم على الرغم من وجود عهد بينهم - بالاعلان إلى هذاالطرف من أنهم يعتبرون أنفسهم فى حل من أحكام العهد الذى سبق للمسلمين أن أبرموه معه(١٢٨) .

وإلى جانب آيات القرآن التى تؤكد على وجوب الوفاء بالعهود كأصل عام وثابت فى الشريعة الاسلامية ، تذخر السنة النبوية أيضاً بما يؤكد وجوب الوفاء بالعهد باعتبار هذا الوفاء صفة من صفات "الخيرية" لقوله ﷺ : " ألا أخبركم بخياركم ، خياركم الموفون بعهودهم" (١٢٩) وباعتبار نقض العهد آية من آيات النفاق والغدر الموجب للعذاب يوم القيامة لقوله صلى الله عليه وسلم "آية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا أؤتمن خان"(١٣٠)، وقوله ﷺ "لكل غادر (أى ناقض للعهد) لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدرته" (١٣١) . وقد بلغ من تأكيد السنة على وجوب الوفاء بالعهود ، أن الرسول ﷺ حرص على مراعاة المبدأ واحترامه ، بغض النظر عما قد ينطوى عليه ذلك من ضرر "ظاهر" للمسلمين . فقد ثبت فى السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد أبا جندل وأبا رافع وأبا بصير الى مكة بعد أن قدموا اليه معلنين اسلامهم ، وذلك نزولا منه ﷺ على احترام أحكام معاهدة الحديبية لتى أبرمها مع كفار قريش (١٣٢). كما ثبت أيضا قوله صلى الله عليه وسلم لأبى جندل :"اصبر

---

(١٢٨) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ١٠ ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(١٢٩) ، (١٣٠) ، (١٣١) راجع هذه الأحاديث فى :

- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٢٨.
- الشيبانى ، السير الكبير ، مرجع سابق ، ج١ ، ص١٢٣ .
- مسند الامام أحمد بن حنبل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٣٥ ، ١٥٤ ، ٢١٥ .
- العينى بشرح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٤ ، ص ص ٤ ، ١٥ ، ١٠١ .
- القسطلانى ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٢٣٣ .

واحتسب ، فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا ، انا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحا وأعطيناهم على ذلك وأعطونا عهد الله وانا لانغدر بهم" (١٣٣) كذلك فقد ثبت أنه ﷺ أمر حذيفة بن اليمان وأبا الحسيل اللذين كانا قد أعطيا كفار قريش - يوم بدر - عهدا بأن ينطلقا الى المدينة وألا يقاتلا مع رسول الله ، أمرهما بالوفاء بالعهد وان كان فى ذلك انقاص لقوة المسلمين وعدتهم (١٣٤) ، الى غير ذلك ، مما دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعظم قيمة الوفاء بالعهد ويعطيها الأولوية على توقى ضرر ظاهر المسلمين تمثل فى رد مسلمين جدد ومنعهم من دخول صفوف المسلمين أو منعهم من الاشتراك فى القتال الى جانب المسلمين ٠

وبصفة عامة : فان الحالتين السابقتين تشيران الى ضرورة احترام العهد المقطوع مع المشركين ، سواء فى ذلك أكان العهد مبرما مع الامام أو الحاكم فى الدولة الاسلامية، أم كان بعض الأفراد قد ألجأتهم الضرورة الى أخذه على أنفسهم ، مع التوكل فى كل ذلك على الله عز وجل بطلب نصرته ومعونته فى مواجهة الأعداء ، وهو مايوضحه قوله ﷺ لحذيفة وأبا الحسيل "أوفيا لهم بعهدهم ونستعين بالله عليهم". (١٣٥)

وفضلا عما سبق ، فان علاقات الدولة الاسلامية فى عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين بل وفى عهد الدولة الأموية مع نصارى نجران وأهالى أيلة وحمص والنوبة وأرمينية والبيزنطيين والحبشة وقبرص ، هذه العلاقات تكشف عن مدى التزام المسلمين وحرصهم الشديد على مراعاة أحكام الشريعة الاسلامية فى صدد احترام العهود المبرمة مع الدول والجماعات غير الاسلامية ٠ من ذلك قول أبى بكر" ثلاث من كن فيه كن عليه" : منها "النكث لقوله تعالى فمن نكث فانما ينكث على نفسه" (١٣٦) . ومن ذلك أيضا ماجاء فى كتاب على بن أبى طالب الى واليه فى مصر -الأشتر النخعى- من أنه "وان عقدت بينك وبين عدوك عقدة ، أو ألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء وارع ذمتك بالأمانة واجعل نفسك جنة من دون ماأعطيت ، فانه ليس من فرائض الله شيىء الناس أشد عليه اجتماعا مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود" . (١٣٧)

---

(١٣٢) ، (١٣٣) د٠ محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٨٥م ص ص ١٣١ - ١٣٣ .
د٠ أحمد أبو الوفا ، مرجع سابق ، ص ١١٩.
- د. محمد طلعت الغنيمى ، أحكام المعاهدات فى الشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص١٢٦.

(١٣٤) ، (١٣٥) صحيح مسلم بشرح النووى ، مرجع سابق ، جـ١٢ جـ٢ ص ١١٤ وانظر أيضاً د. محمد الصادق عفيفى، مرجع سابق ، ص .

(١٣٦) الأبشهى ، المستطرف فى كل مستظرف ، القاهرة ، مطبعة البابى الحلبى، ١٣١٧هـ / ١٩٥٢م ، ج١ ، ص ٢٠٨٠
(نقلا عن : د٠ أحمد أبو الوفا محمد ، مرجع سابق ، ص ١٢٠)٠
- د. جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٢ ، ٢٧٣.

(١٣٧) نهج البلاغة ، المنسوب لعلى بن أبى طالب ، بشرح عبد الحميد بن هبة الله الشهير بابن أبى الحديد ، القاهرة ، مطبعة البابى الحلبى ، ١٣٢٩هـ ، ج٢ ، ص١٤٠٠
انظر كذلك د٠ محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ٣٠٧ ٠

وخلاصة القول فى كل ماسبق أن كافة المصادر الأصولية للتشريع الاسلامى تقطع بوجوب الوفاء بالعهود والمواثيق حتى أصبح مبدأ الوفاء بالعهود يشكل حجر الزاوية فى صدد انشاء وتطبيق العلاقات التعاهدية بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول والجماعات ، وحتى لتعد مخالفة هذا المبدأ اخلالا بواحد من الأصول العامة والكلية للشريعة الاسلامية .

ثانياً : الغدر في العهود والمواثيق مؤثم علي اطلاقه

على أثر الأمر بالوفاء بالعهود واحترام المواثيق كأصل عام وحكم ثابت ، قَفَّت المصادر الأصولية للشريعة الاسلامية بالنهى عن الغدر فى العهود وجعلت هذا الغدر – إن وقع – مؤثماً على اطلاقه ، طالما استمر الطرف المعاهد قائماً على التزاماته التعاهدية مراعياً لأحكامها . وعديدة هى آيات القرآن التى تنهى نهياً صريحاً وقاطعاً عن الغدر فى العهود والتحلل من أحكامها وإن بدا ذلك محققا لمصلحة ظاهرة أو مجلبا لنفع مادى عارض . فمثل هذا المسلك ، ان حدث من جانب الدولة الاسلامية ، كان مآله سوء المنقلب والخسران . من ذلك مايشير اليه قوله تعالى "ولاتكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هى أربى من أمة انما يبلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ماكنتم فيه تختلفون" من أن نقض العهد الذى هو فى ذاته "قوة وأمن واطمئنان" نتيجة للرغبة التى قد تحدو أمة من الأمم فى أن تكون "أكثر عددا وأوسع أرضا وأوفر ثراء وأقوى سلطانا" من أمة أخرى، مثل هذا المسلك –شأنه فى ذلك شأن الحمقاء التى تغزل غزلا وتقوى برمه ثم تنقضه من بعد تقويته شعرا مجزأ أجزاء صغيرة– ينطوى على لون من ألوان الحمق وسوء التفكير وهو مجلب لانعدام الثقة وازالة الاطمئنان وحدوث البلبلة وعدم الاستقرار فى علاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات ، بل ان فيه مدعاة للضعف واختلال التوازن بعد حصول القوة والثبات [(١٣٨)] وهو مايتضح فيما أتت به الآية بعد ذلك من قوله تعالى :"ولاتتخذوا أيمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم" . [(١٣٩)]

وقد ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ حذر من الغدر فى العهود ، ولاسيما اذا كان هذا التصرف صادرا من ذوى السلطان أو الولاية العامة فى الدولة الاسلامية ، كما هو الشأن بالنسبة للجهات المسئولة عن ادراة وتصريف الشئون الخارجية للدولة الاسلامية . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل قال : "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بى (أى حلف باسمى أو عاهد أو أعطى الأمان

---

(١٣٨) محمد أبو زهرة ، الوحدة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٠ – ٣٢١ .

(١٣٩) سورة النحل /٩٤ .

باسمى وبما شرعته من ديني) ثم غدر ....." (١٤٠) وقوله ﷺ : "لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره ، ألا ولاغادر أعظم غدرا من أمير عامة (١٤١) ، وكذلك قوله ﷺ في معرض أفضلية الوفاء في مقابل الغدر :"وفاء بغدر خير من غدر بغدر" (١٤٢) . ويكمن السبب في تغليظ عقوبة الغدر في العهود والمواثيق اذا كان صادرا من ذوى السلطان العام، في أن الغدر وعدم الانذار في مثل هذه الحالة يكون مدعاة لانعدام الثقة في الدولة الاسلامية وزعزعة علاقات التعاون والتصالح التى ترتبط بها مع غيرها من الدول والجماعات ، فضلاً عما قد يترتب على ذلك من تنفير غير المسلمين من الدخول في الاسلام ، لاسيما وأن صاحب الولاية العامة "غير مضطر الى الغدر لقدرته على الوفاء ". (١٤٣)

وكما أكد خلفاء المسلمين على ضرورة الوفاء بالعهود وتعظيم شأنها ، فانهم حذروا أيضا من مغبة الغدر في العهود وشددوا على سوء عاقبته كيما لاتنصرف اليه ارادة أى فرد ممن له ولاية تصريف الشئون العامة أو العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية مع غيرها من الدول والجاعات . من ذلك ماجاء في كتاب على بن أبى طالب السالف الاشارة اليه الى أحد عماله وهو الأشتر النخعي من أنه (..... لاتغدرن بذمتك ولاتخيس ولاتختلن عدوك ، فانه لايجترىء على الله عز وجل الا جاهل شقى . وقد جعل الله عهده وذمته أمنا أفضاه بين العباد برحمته وحرما يسكنون الى منعته ويستفيضون الى جواره، فلا ادغال ولا مدالة ولاخداع فيه .... ولايدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله الى طلب انفساخه بغير الحق ، فان صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته ، خير من غدر تخاف تبعته ، وان تحيط بك من الله فيه طلبة، فلا تستقيل فيها دنياك ولاآخرتك) (١٤٤) .

---

(١٤٠) الصنعانى ، سبل السلام ، القاهرة ، البابى الحلبى ، د . ت ، ج٣ ، ص ١١١
د. أحمد أبو الوفا محمد ، مرجع سابق ، ص ١٢٦

(١٤١) ، (١٤٢) صحيح مسلم بشرح النووى ، ج١٢ ، الطبعة الثانية ،١٣٩٢هـ/١٩٧٢م ، ص٤٤
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٥٥ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن الكريم العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ٤٧٥ - ٤٧٦
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٣٣ .

(١٤٣) يرى القاضى عياض أن حديث "لكل غادر لواء يوم القيامة ..." ورد في ذم الامام اذا غدر في عهده لرعيته أو للامامة التى تقلدها والتزم القيام بها . وقيل انه لنهى الرعية عن الغدر بالامام والخروج عليه اتقاء الفتنة، بينما يذهب ابن كثير الى أنه لايوجد مايمنع من حمل الخبر الوارد في الحديث على ماهو أعم .
أنظر في ذلك
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٣٣ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص ص ٤٧٥ - ٤٧٦.
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، جـ٨ ص ٩
- د. أحمد أبوالوفا محمد ، مرجع سابق ، ص ١٢٨.
- صحيح مسلم بشرح النووى ، جـ١٢ ص٤٤ حيث يضيف سببا آخر الى تغليظ عقوبة الغدر اذا ماوقع من صاحب الولاية العامة ، وهو أن غدره يتعدى ضرره الى خلق كثيرين .

(١٤٤) نهج البلاغة ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ١٤٠ .

وجاء فى رسالة هارون الرشيد الى قسطنطين ملك الروم "ألا ان أعجب غدركم وأفظعه كان عند أمير المؤمنين اذ بلغه جرأتكم على الله عز وجل فى نقض عهده واستخفافكم بحقه فى خفر (نقض) ذمته وتهاونكم بما كان منكم ، وأنتم تعلمون أن مواثيق العهود وبنور الأيمان الذى وضعه الله عز وجل حرما بين ظهرانى خلقه وأمانا أفاضه فى عباده لتسكن اليه نفوسهم وتطمئن به قلوبهم ويتعاملوا فيما بينهم ، ويقيموا به من دنياهم ودينهم ، فما من ملك من الملوك ولا أمة من الأمم تبيح حمى الله عز وجل تهاونا به وجرأة عليه ، الا أجرى الله عليهم دائرة من دول الأعداء عليهم عذابا من السماء ، وقد رجا أمير المؤمنين أن يجرى الله نعمته منكم بأيدى المسلمين بعد اذ كان اعتقد عهدكم وأخذ ميثاقكم" (١٤٥)

ومؤدى ماسبق أن الاسلام ، كما يقرر وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق مطلقا -بغض النظر عن أطرافها - فانه -فى الوقت ذاته- ينهى عن الغدر بالعهود والتحلل من التزام أحكامها ، معتبرا ذلك من علامات الفسوق والنفاق ومن أسباب الهلكة والخذلان ، الأمر الذى يجعل من احترام العهود والمواثيق التى ترتبط بها الدولة الاسلامية مع غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام مبدأ عاما - ثابتا ومحكما - فيما يتعلق بادارة وتنظيم العلاقات التعاهدية التى قد تنشأ بين الجانبين .

ثالثا : أحكام العلاقة بين واجب الوفاء بالعهود وبين مقتضيات مبدأ الولاء (الأخوة الاسلامية)

لقد بلغ من شدة تاكيد الاسلام على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق أن جعل حق العهد (أى الوفاء بأحكام العهود) مقدما- فى الانفاذ والتطبيق- على حق الأخوة فى الدين ومايقتضيه من وجوب تدخل الدولة الاسلامية لدى الدول غير الاسلامية من أجل انقاذ المسلمين المستضعفين الذين يعانون الاضطهاد فى هذه الدول . وبيان ذلك أن اعمال مقتضى الولاية والتناصر فيما بين المسلمين - كما نوضحه حالاً - قد يفرض على الدولة الاسلامية التدخل لنصرة المسلمين المقيمين فى الدول غير الاسلامية ولايقدرون على الهجرة والفرار منها لضعفهم أو عجزهم ، مع تعرضهم للظلم والاضطهاد على أيدى سلطات هذه الدول ، بهدف صرفهم عن دينهم وفتنتهم فيه . وينبنى واجب التدخل من جانب الدولة الاسلامية فى مثل هذه الحالة على قوله تعالى : "ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ، واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا

---

(١٤٥) الوثائق السياسية والادارية للعصر العباسى الأول ، (تجميع) ، د. محمد ماهر حمادة ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ص٢٥٥ .

من لدنك نصيرا" [١٤٦] ، بل ان الاسلام يشدد على ضرورة اعمال هذا الالتزام (واجب التدخل للعون والنصرة) حتى بالنسبة للمسلمين الذين يمتنعون عن الهجرة من دار الكفر والشرك مع قدرتهم عليها. ذلك أن امتناع هؤلاء المسلمين عن الهجرة مع قدرتهم عليها ، وان كان ينهض سببا لانتفاء علاقات الموالاة بينهم وبين الدولة الاسلامية اعمالا لقوله تعالى :"والذين آمنوا ولم يهاجروا (أى من مكة الى المدينة) مالكم من ولايتهم من شيىء" [١٤٧] ، إلا أن انقطاع الموالاة بسبب الامتناع عن الهجرة مع القدرة عليها لايسقط واجب الدولة الاسلامية فى التدخل لاستنقاذ هؤلاء المسلمين الذين امتنعوا عن الهجرة ، ولكنهم تعرضوا للظلم والاضطهاد بسبب دينهم ، فضلا عن أن السبب المشار اليه -الامتناع عن الهجرة مع القدرة عليها- لاينال من حق هذه الفئة فى طلب العون والاستنصار من الدولة الاسلامية ، وذلك مصداقا لقوله تعالى فى الآية ذاتها وبعد تقرير انقطاع الموالاة "وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر" .

على أن الآية الأخيرة اختتمت باستثناء من شأنه اعطاء الأولوية فى الانفاذ والتطبيق لمبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق على مقتضيات واجب التدخل لنصرة المسلمين المضطهدين فى دينهم فى دولة أو دول غير اسلامية ، وهو مايتمثل فى قوله تعالى :"الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" . فظاهر الآية يدل على أن الوفاء بأحكام المعاهدة مقدم على التزام الدولة الاسلامية بالتدخل لاستنقاذ المسلمين المضطهدين فى الدولة الطرف فى المعاهدة . [١٤٨]

ويتأكد معنى الاستثناء المشار اليه فى الآية ، من خلال أفعاله صلى الله عليه وسلم بعد ابرام معاهدة الحديبية مع كفار قريش فى السنة السادسة من الهجرة . فنزولا على احترام مبدأ الوفاء بالعهد ، واعمالا لما تضمنته المعاهدة من التزام المسلمين برد من يأتيهم من قريش مسلما مع عدم التزام قريش برد من يأتيها من المسلمين ، قام الرسول صلى الله عليه وسلم برد أحد المشركين -وهو أبو جندل بن سهيل بن عمرو- الذى قدم من مكة الى المدينة معلنا اسلامه . ولم يثن الرسول ﷺ عن ذلك ماكشف عنه أبو جندل من سوء العذاب والاضطهاد الذى لقيه على أيدى المشركين فى مكة

---

(١٤٦) سورة النساء / ٧٥

(١٤٧) سورة الأنفال / ٧٢

(١٤٨) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، (ط٢) جـ٨ ص ص ٥٦ - ٥٧ .
- تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٣٨ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ٤ ص ٤٠
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، (طبعة ١٩٨٥م) جـ٣ ص ص ١٥٥٨ - ١٥٥٩
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ص ٤٦٩ -٤٧٠

بسبب دينه ، وهو العذاب الذى سيصيبه حتما ان هو عاد ثانية اليهم . كذلك لم يثن الرسول ﷺ عن فعله هذا مـا أبداه المسلمون من استغراب وتساؤل بخصوص رد من يأتيهم مسلما ، وعدم التزام قريش برد من يأتيها مرتدا عن الاسلام . (١٤٩)

على أن استعراض آراء المفسرين ومذاهب الفقهاء بخصوص الاستثناء المتضمن فى قوله تعالى :"إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، مع استحضار الأصل فى علاقة المسلمين بغيرهم (الدعوة) ، وكذلك مراعاة مقتضى مبدأ موالاة المؤمنين والبراء من أعدائهم ، كل ذلك ليكشف عن أن الاستثناء المشار اليه له معنى محدد ونطاق معين لاينبغى تجاوزهما ولايصار الى غيرهما فى شأن بيان حقيقة العلاقة بين واجب الوفاء بالعهود والمواثيق التى تبرمها الدولة الاسلامية مع غيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام ، وبين واجب التدخل لنصرة المسلمين المضطهدين فى هذه الدول .

وايضاح ذلك يكون علي الوجه الآتي :

١) أن كلا من الوفاء بالعهود والتدخل لنصرة المسلمين المستضعفين فى البلاد غير الاسلامية ، يشكل فى ذاته واجبا مفروضا على الدولة الاسلامية ، بحيث يتعين عليها شرعا اعمال مقصوده والنزول على مقتضاه . فكما يتعين على الدولة الاسلامية احترام عهودها مع الغير ، فانه يتعين عليها أيضا -وبنفس القدر من الالتزام- التدخل لدى الدول غير الاسلامية لنصرة المسلمين المستضعفين فيها ، ولو كانت هذه الدول طرفا فى معاهدة مع الدولة الاسلامية . وعلى ذلك : فانه لايجوز -شرعا- ولايتصور -عقلا- أن تعقد الدولة الاسلامية معاهدة مع دولة غير اسلامية يمتنع بموجبها على الدولة الاسلامية أن تتدخل لنصرة المسلمين المضطهدين فى هذه الدولة . واذا كانت مقتضيات الدعوة وظروف الدولة الاسلامية ومايكون عليه واقع الحال فيها من القوة أو الضعف ، تدعو الى ابرام معاهدة مع دولة غير اسلامية تتضمن أحكاما من هذا القبيل ، كما حدث فى معاهدة الحديبية ، فان مثل هذه المعاهدة تكون على سبيل التأقيت لا التأبيد . فهذه المعاهدة التى تمت بين المسلمين وكفار قريش والتى تضمنت أحكاما ليست فقط تحول بين المسلمين وبين التدخل لنصرة اخوانهم الذين يعذبون فى دينهم على أيدى قريش ، وانما تلزم المسلمين -الى جانب ذلك- برد من جاءهم من مكة فارا بدينه ومعلنا اسلامه ، هذه المعاهدة كانت محددة المدة بعشر سنوات، مما يعنى عدم جواز تأبيد مثل هذا النوع من المعاهدات ، والا كان التأبيد متعارضا ومبدأ عالمية الدعوة الاسلامية ومايعنيه من ضرورة المضى فيها حتى يتم اظهار الدين واعلاء

---

(١٤٩) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص١٩٦
د. محمد الصادق عفيفي ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

كلمة الله عز وجل، فضلا عن تعارضه مع التزام أساسى آخر –ثابت حكما ومنتهى اليه شرعا– وهو وجوب التدخل لنصرة المستضعفين . (١٥٠)

٢) ان تقييد واجب التدخل والتناصر فيما بين المسلمين بحالة وجود معاهدة دولية لايستتبع القول بامضاء أحدهما –وهو الوفاء بالمعاهدة– والغاء الآخر ، وهو الانتصار للمسلمين المستضعفين فى الدولة المعاهدة . وبعبارة أخرى ، فإن تقديم واجب الوفاء بالعهد على واجب التدخل ، انما ينحصر فقط فى نطاق النفاذ والسريان الفعلى ، دون أن ينصرف ذلك الى انقضاء الالتزام المتعلق بواجب التدخل أو الغائه فى حق الدولة الاسلامية ، اذ يتعين عليها النهوض بمقتضيات هذا الواجب بمجرد الوفاء بالمعاهدة ، بل ان وفاء الدولة الاسلامية بأحكام المعاهدة لاينال فى شيىء من الرابطة العقيدية القائمة بينها وبين المسلمين المضطهدين ، وماينبغى لهذا الوفاء أن ينسيها واجبها فى نصرة هؤلاء المسلمين بوسائل أخرى عديدة أقلها الدعاء والاحتساب لهم عند الله عز وجل ، يوضح ذلك قوله ﷺ بعد معاهدة الحديبية لأبى جندل حين رده الى قريش بعد أن جاءه مسلما : "اصبر واحتسب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا" (١٥١)

٣) ان تقديم واجب الوفاء بالعهد على واجب التدخل لنصرة المسلمين، فضلا عن كونه محصوراً فى نطاق السريان والنفاذ الفعلى ، فان هذا التقديم مشروط – الى جانب ذلك – بثلاثة شروط أولها أن يكون الطرف الآخر فى المعاهدة (غير المسلم) قائما على تنفيذ أحكامها . وثانيها : ألا ترى الدولة الاسلامية فى موقفه من المسلمين الموجودين لديه مايشكل خطرا مستفحلا أو ضررا مؤكدا، بالقياس الى المزايا الناجمة

---

(١٥٠) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، حـ ١٠ ص ص ٩٧ – ٩٨ ابن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام ، (تحقيق) د. عبد المجيد معاذ ، رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة والقانون ، جامعة الأزهر، القاهرة ، ص ص ٣٤٤ ومابعدها . ويشير الى ماذكره ابن جماعة من أن الهدنة التى يعقدها المسلمون مع غير المسلمين بشرط الا يستفك منهم أسرى المسلمين "غير صحيحة"(مشار إليه فى : د. أحمد أبو الوفا محمد ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٥ – ١٤٧).

(١٥١) راجع ماسبق ، ص ص ٥٥ – ٥٦

وانظر كذلك : ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤٥٩ – ٤٦٠. حيث يفسر قوله تعالى: "ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين ....." بأن الله تعالى أوجب القتال لاستنقاذ الأسير من يد العدو مع مافى القتال من تلف النفس . فكان بذل المال فى فدائهم أوجب لكونه دون النفس وأهون عنها . وقد روى الأئمة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :"أطعموا الجائع وعودوا المريض وفكوا العانى" .

– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ص ٢١١– ٢١٢ .محمد أبو زهرة ، الوحدة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٠ – ٣٢١ . د. أحمد أبو الوفا ، مرجع سابق ، ص ١٤٥ .

ويشير إلى أن أولوية الوفاء بالعهد على واجب التدخل للنصرة مردها إلى النهى عن الغدر فى العهود بإعتباره منهياً عنه فى الإسلام ، فضلاً عما تنطوى عليه هذه الأولوية من مزايا عملية ومعنوية أهمها بث الثقة والطمأنينة فى علاقات المسلمين بغيرهم وتحقيق الإستقرار لهذه العلاقات .

عن استمرارها في الوفاء بالمعاهدة ، وثالثها أن الدولة الاسلامية لم تنبذ بعد الى الدولة غير الاسلامية المعاهدة (أى لم تخطرها برغبتها فى الفسخ) ، باعتبار ذلك أمرا لازما لئلا يكون ثمة غدر فى العهد وهو منهى عنه. ومعنى ذلك أن نبذ الدولة الاسلامية المعاهدة الى الدولة غير الاسلامية حال توافر الظروف والأسباب الموجبة لذلك ، يجعلها فى حل من واجب الوفاء بهذه المعاهدة ، ويهيىء لها المناسبة -حالا ومباشرة- لاعمال واجب التدخل لنصرة وحماية المسلمين المستضعفين فى الدولة المنبوذ اليها (١٥٢) .

ويشير البعض فى هذا الخصوص الى أن الظلم والاضطهاد الواقع على المسلمين المستضعفين فى الدولة المعاهدة للدولة الاسلامية ، يعتبر خيانة تبرر للدولة الاسلامية فسخ المعاهدة ونقضها ، شريطة أن يتم الاعلان والاخطار عن ذلك (١٥٣) اعمالا لقوله تعالى :"واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لايحب الخائنين".

وواقع الأمر أن هذا الرأي ينبغى أن يفهم فى ضوء حقيقة أن الظلم والاضطهاد الذى يتعرض له المسلمون فى الدولة المعاهدة للدولة الاسلامية يتعين ان يكون قد شاع أمره وعم ضرره كيما ينهض سبباً للتحلل من المعاهدة ، كما يتعين أن تكون الدولة غير الاسلامية لاتلقى بالا للعلاقة التعاهدية القائمة بينها وبين الدولة الاسلامية ، بل أنها على العكس من ذلك تتخذ من هذه العلاقة ومن حرص الدولة الاسلامية على الوفاء بأحكامها والنزول على مقتضاها ، تكأة لمواصلة اضطهادها للمسلمين والتنكيل بهم . وينبنى التشديد على ضرورة حدوث الضرر الجسيم فى حق المسلمين المستضعفين كشرط للتحلل من المعاهدة على حقيقة أن اعتبار أى ضرر أو ظلم يقع بالمسلمين - أيا كانت درجته وصورته - مبررا كافيا لفسخ المعاهدة المبرمة مع الدولة القائمة على تعذيب المسلمين بعد النبذ اليها - هو مما لايستقيم ومقصود قوله تعالى :"وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، فالدلالة المباشرة للآية تشير الى أن ثمة ضررا حاق بالمسلمين - فعلا - ، مما اضطرهم الى طلب النصرة من اخوانهم فى الدين ومع ذلك ، فإن وجود ميثاق أو معاهدة بين الدولة الاسلامية وبين الدولة المتعين التدخل لديها لنصرة المسلمين يشكل مانعا يحول بين الدولة الاسلامية وبين اعمال واجب التدخل . ومؤدى ذلك فى اطار الجمع بين الآيات القرآنية التى تتناول المسألة من كافة جوانبها: أن مجاوزة الحد من قبل الدولة غير الاسلامية فى معاملة المسلمين الموجودين فى أراضيها ، من حيث العبث بحقوقهم وانزال العذاب بهم ، دون أدنى التفات أو اعتبار للعلاقة التعاهدية القائمة بينها وبين الدولة الاسلامية ، مثل هذه المجاوزة الفجّة هى التى يمكن أن تنهض - ضمن أشياء أخرى - مبررا لتوجس الدولة الاسلامية الخيانة من الدولة غير الاسلامية ، مما

---

(١٥٢) ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٨٧٥.

يجعلها -أى الدولة الاسلامية- فى حل من فسخ المعاهدة بعد الاعلان والنبذ ، فيزول بذلك المانع الشرعى من التدخل لنصرة المسلمين المستضعفين .

٤) يذهب اتجاه فى الفقه الى أن امتناع الدولة الاسلامية عن تلبية طلب النصرة للمسلمين المستضعفين فى الدولة غير الاسلامية نتيجة لوجود معاهدة دولية ، لايحول دون امكانية قيام الرعايا المسلمين العاديين ، أو بالأحرى حقهم فى "تخليص المستضعفين بأية وسيلة كانت ولو كانوا مستأمنين لدى الأعداء" . (١٥٤)

٥) اذا كان الوفاء بالعهد يشكل -فى مجال النفاذ الفعلى- مانعا من اعمال واجب التدخل لنصرة المسلمين المستضعفين ، فانه يحول كذلك دون قتال كل من ينتمى الى الدولة المعاهدة . فانتماء الفرد غير المسلم الى دولة تربطها بالدولة الاسلامية معاهدة، يمنع المسلمين من قتاله ، وان توافرت فى حقه الأسباب الموجبة لذلك ، مصداقا لقوله تعالى :"الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق" ، فمقتضى هذا الاستثناء أنه اذا كان ثمة ميثاق أو معاهدة بين المسلمين وجماعة أو دولة غير مسلمة، تعين احترام أحكام الميثاق والمعاهدة وامتنع على المسلمين مقاتلة كل من يدخل فى عهد الدولة المعاهدة ، حتى ولو كان الباعث على القتال والسبب الداعى إليه متحققا فيهم (١٥٥) .

رابعاً: دلالة الوفاء بالعهود على العلاقات بين المسلمين وغيرهم .

من أهم الآثار المترتبة على مراعاة مقتضى مبدأ الوفاء بالعهود واحترام المواثيق أن ابرام أى عهد بين الدولة الإسلامية وأى من الدول التى لا تدين بديانة الإسلام يجعل من أقليم هذه الأخيرة " دار عهد " كما يشار اليه فى اصطلاحات الفقهاء واجتهاداتهم، ويحظر بذلك على الدولة الإسلامية الإعتداء على الدولة المعاهدة بأية صورة من صور العدوان مادامت أحكام العهد مطبقة وشرطه محققة . وتطبيقاً لذلك يذهب رأى فى

---

(١٥٣) ، (١٥٤)- د. أحمد أبو الوفا محمد ، مرجع سابق ، ص ١٤٧ وهو يستشهد فى ذلك بما ذهب اليه ابن نجيم من أنه "لو أغار أهل الحرب الذين فيهم مسلمون مستأمنون على طائفة من المسلمين فأسروا ذراريهم فمروا بهم على أولئك المستأمنين وجب عليهم أن ينقضوا عهودهم ويقاتلوهم اذا كانوا يقدرون عليه ..."
(ابن نجيم الحنفى ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، ص ١٧٠) .

(١٥٥) ابن كثير ، تفسير القران العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ٤ ص ٤٠ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القران ، مرجع سابق ، (ط٢) جـ٨ ص ص ٥٦ - ٥٧ .
- ابن العربى ، أحكام القران ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٤٦٩ -٤٧٠ .
- سيد قطب ، فى ظلال القران ، مرجع سابق ، (طبعة ١٩٨٥م) جـ٣ ص ١٥٥٩
وهو يشير الى أن حكم الطائفة الأولى المتضمنة فى الاستثناء (من يصلون الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد) قد نسخ . كما يشير الى أن العلة من تقرير حكم الطائفة الثانية فى الاستثناء (التزام الحياد أو الاسلام وعدم المشاركة فى القتال) تكمن فى تأليف قلوبهم حتى يفتحها الله للتقوى ويشرحها للاسلام ، وهو حكم قيل أيضا فى أول الاسلام.
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، حـ ٥ ص ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
- السيوطى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، حـ ١ ص ٩٩ .

الفقه إلى أن التزام جميع الدول فى الوقت الحاضر ميثاق الأمم المتحدة الذى يحظر استخدام القوة فى العلاقات الدولية ويحرم العدوان ، وينشد السلم والأمن الدوليين وفقاً لمبادئ العدل والقانون الدولى ، مثل هذا الالتزام يجعل جميع الدول غير الإسلامية الأعضاء وفى الأمم المتحدة من قبيل " دار العهد " بالنسبة للدول الإسلامية الأعضاء فى المنظمة، وذلك كما هو الحال تماماً بالنسبة للدول الإسلامية التى ترتبط مع دول أخرى غير اسلامية بمعاهدات سياسية وعسكرية أو اتفاقات تجارية وثقافية ، وتتبادل معها السفارات . ومرد ذلك إلى أن الدول الإسلامية الأعضاء فى الأمم المتحدة تأمن – بمقتضى الميثاق – الإعتداء عليها من جانب الدول الأعضاء غير الإسلامية ، وهو ما يعد محققاً لجوهر التعاهد بين المسلمين وغيرهم (١٥٦) . غير أن البعض يذهب فى هذا الخصوص إلى أن ضعف الأمم المتحدة ، وخضوعها لسيطرة القوى الكبرى غير الإسلامية بسبب" الفيتو " ينتهى إلى القول بأن "الإنضمام إلى ميثاق المنظمة الدولية يجعل بذاته الدول الأعضاء غير الإسلامية من قبيل دار العهد بالنسبة للدول الإسلامية الأعضاء ، ويضع ثقة المسلمين فى غير محلها دون أساس واقعى " (١٥٧) .

وواقع الأمر أن المعول عليه فى مثل هذه الحالة وغيرها هو الأحكام العامة للميثاق وما أذا كانت تنسجم والأحكام العامة للشريعة الإسلامية أم أنها تتعارض معها ، فإذا كان الإنسجام متحققاً ، فإن عضوية الدول الإسلامية فى الأمم المتحدة تنطوى – شرعاً – على قيام علاقة تعاهدية بينها وبين بقية الأعضاء فى المنظمة . أما إذا كان التطبيق يكشف عن كثرة حالات الخروج على مبادى الميثاق والإلتفاف حول أحكامه بما ينطوى على الظلم والأحجاف بحقوق الدول الضعيفة والتى منها الدول الإسلامية ، فإن ذلك يعنى – من وجهة نظر الشريعة الإسلامية – أن أحكام العهد غير محترمة ونصوصه غير سارية ، مما يجعل الدول الإسلامية بذلك فى حلٍ من الإلتزام بالميثاق واعتباره كأن لم يكن ، شريطة أن يتم النبذ والإعلان عن ذلك وهو ما يتجسد – بلغة الميثاق – فى الإعلان عن الإنسحاب من المنظمة .

المطلب الرابع : الولاء والبراء

يحتل مبدأ موالاة المؤمنين والبراء من أعدائهم مكانة أساسية ومهمة فى نطاق المبادىء الحاكمة لعلاقات الدولة الاسلامية بغيرها من الدول والجماعات التى لاتدين بالاسلام . ومرد ذلك الى حقيقة أن هذا المبدأ – بما ينطوى عليه من معانى النصرة والمحالفة والاتباع فيما يخص علاقات المسلمين ببعضهم البعض ، فى مقابل الهجرة

(١٥٦) محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥ – ٥٧ .

(١٥٧) د. جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٣ .

وعدم النصرة أو الاستعانة أو المودة بالنسبة لعلاقات المسلمين بغيرهم – يعتبر ، بحق، من لوازم الايمان والتوحيد . وبعبارة أخرى ، فانه اذا كانت المبادىء الاسلامية المشار اليها سلفا فيما يتعلق بوحدة الانسانية ومراعاة المساواة التامة بين جميع البشر بغض النظر عن اعتبارات اللون أو العنصر أو الجنس أو الأصل الاجتماعى ، الى جانب مبدأ احترام الحرية الدينية للكافة فى ظل المجتمع الاسلامى ، فضلا عن مبدأ المعاملة بالمثل فى نطاق العلاقات المتبادلة بين المسلمين وغيرهم ، اذا كانت هذه المبادىء يتعين مراعاة أحكامها والنزول على مقتضاها فى العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية دون ما اعتداد بواقعة الاختلاف الدينى بين المسلمين وغيرهم ، فان المبدأ القاضى بموالاة المؤمنين والبراء من أعدائهم يعتبر فى جوهره بمثابة الصورة التطبيقية أو التجسيد الواقعى لمبدأ التوحيد ، وتميز المسلمين بصفتهم هذه عمن سواهم ، الى الحد الذى تختلف معه منهاجية التعامل وصوره فيما بين المسلمين وبين بعضهم البعض ، عنها فيما بينهم وبين الجماعات والدول التى لاتدين بالاسلام .

ونتوافر فيما يلى على تحديد ماهية الولاء والبراء ، وبيان حقيقة مضمونه وأهم الصور والأشكال التى يتجسد فيها المبدأ على أرض الواقع ، فضلا عن تعداد أهم النتائج والآثار المترتبة على وجود المبدأ فى نطاق العلاقات الخارجية للدولة الاسلامية.

أولاً: مضمون الولاء والبراء

ينطوى الولاء فى اللغة والاصطلاح معا على معان عدة تدور – فى جملتها– حول الأخوة والنصرة والاكرام والمحبة والمحالفة والاتباع والاحترام والاجارة والتقرب والدنو والمتابعة والطاعة (١٥٨). ومن ذلك قوله تعالى "الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور" ، وقوله تعالى "قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله" ، وقوله تعالى أيضا "والمؤمنون بعضهم أولياء بعض" ، وكذلك قوله تعالى "ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لامولى لهم" (١٥٩) .

ومايقال فى شأن الولاء ينطبق أيضا بالنسبة لمفهوم البراء الذى ينطوى –هو الآخر– فى اللغة والاصطلاح معا على معان عدة تدور فى عمومها حول المجانبة

---

(١٥٨) الموالاة فى اللغة – كما قال ابن الأعرابى : أن يتشاجر اثنان، فيدخل ثالث بينهما للصلح ، ويكون له فى أحدهما هوى ، فيواليه أو يحابيه . ووالى فلان فلانا اذا أحبه . والولى : القرب والدنو ، والموالاة : المتابعة والتولى : الاتباع . والولى : فعيل بمعنى فاعل ، من وليه اذا قام به ، ويكون الولى بمعنى مفعول فى حق المطيع ، فيقال : المؤمن ولى الله ووِلاه موالاة وولاء ، من باب قاتل ، أى : تابعه .

انظر : لسان العرب لابن منظور ، ج٣ ، ص ص ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٨ .

المصباح المنير للفيومى ، ج٢ ، ص ٨٤١ .

(١٥٩) انظر على الترتيب : سورة البقرة / ٢٥٧ ، سورة محمد / ١١ .

والتباعد والاعذار والانذار وعدم اظهار المودة ، الى درجة العداوة والبغض (١٦٠) ومنه قوله تعالى "اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب" (١٦١)

ولما كان الولاء والبراء تابعين للمحبة والتقرب من جانب ، والبغض والبعد من جانب آخر ، كان من أصول الايمان والتوحيد فى الشريعة الاسلامية أن الموالاة وماتعنيه من التآلف والمحبة والنصرة والمحالفة لاتكون الا للمؤمنين فى علاقاتهم مع بعضهم البعض، وكان البغض والبعد وعدم الموالاة أو طلب النصرة أو الاستعانة مختصا بعلاقات المسلمين مع غيرهم . وبعبارة أخرى، فان مقتضى مبدأ الولاء والبراء هو أن المؤمنين تجب محبتهم ونصرتهم ، وكل من كان بخلاف ذلك وجب التقرب الى الله ببغضه ومعاداته وجهاده بشتى السبل ، حسبما يكون عليه موقفه من الدعوة الاسلامية (١٦٢) .

وثمة مجموعة من الأسباب والبواعث الكامنة وراء توجيه الشرع الحكيم بعدم موالاة الأعداء . يأتى فى مقدمة هذه الأسباب وتلك الدوافع ، ذلك الحقد والحسد الذى يكنه الأعداء للمؤمنين لثباتهم على الحق والطريق المستقيم مما توجب معه تحذير المسلمين منهم ونهيهم عن الاستماع اليهم أو اتخاذهم وجهة للنصح والرأى والمشورة واطلاعهم على أسرار المسلمين وخصوصياتهم . من ذلك قوله تعالى "ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم" ، وقوله تعالى "مايود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم" ، وقوله تعالى "ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لايألونكم خبالا ودوا ماعنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وماتخفى صدورهم أكبر" وقوله تعالى "ياأيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين" . (١٦٣)

---

(١٦٠) قال ابن الأعرابى : برىء اذا تخلص ، وبرىء : اذا تنزه وتباعد ، وبرىء اذا أعذر وأنذر ومنه قوله تعالى: "براءة من الله ورسوله ..." التوبة /١ . وليلة البراء : ليلة تبرأ القمر من الشمس ، وهى أول ليلة من الشهر .
- انظر : لسان العرب ، ج١ ، ص ١٨٣ ؛ القاموس المحيط ، ج١ ، ص٨ .

(١٦١) سورة البقرة / ١٦٦

(١٦٢) محمد بن سعيد القحطانى ، الولاء والبراء فى الاسلام ، الرياض ، دار طيبة ، الطبعة السادسة ، ١٤١٣هـ ، ص ٩١ .

(١٦٣) انظر على الترتيب : سورة البقرة /١٠٥ ، ١٠٩ ؛ سورة آل عمران/ ١٠٠ ، ١١٨ ؛ وقد ذهب جمهور المفسرين الى أن الآيتين الأخيرتين قد نزلتا فى شأن شاس بن قيس اليهودى الذى أوقع بحيله البغيضة بين الأوس والخزرج من خلال تذكيره لجمع منهم بأيام الجاهلية التى كانت بينهم من التطاحن والتنابذ والعداوة كيوم بعاث ، فكان لذلك أن تنازعت القبيلتان وعادتا الى سابق عهدهما بالجاهلية ، حتى ذكرهم رسول الله ﷺ بهداية الاسلام التى تنبذ العصبية والتطاحن ، فألقوا سلاحهم ، وعانقوا بعضهم بعضا ، وانصرفوا مع رسول الله سامعين مطيعين فأنزل الله قوله تعالى "الآيتين" .

=

ومن الأسباب الداعية أيضا الى ترسيخ مبدأ الولاء والبراء ، ماأشارت اليه آيات القرآن من أن الشرك يعنى تعدد وتوزع الجهات التى يتجه اليها الفرد أو الجماعة بالموالاة ، مما يؤدى بدوره الى التنازع والتطاحن على نحو يفتك بالنفس وينال من وحدة الجماعة ، ولهذا تعين التبرء منه وعدم موالاته ، على خلاف الايمان والتوحيد ومايعنيه من موالاة الله تعالى وحده حيث لامجال للتشاحن أو المنازعة لتفرد الجهة التى يتوجه اليها ولاء الفرد والجماعة على حد سواء . من ذلك قوله تعالى "ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا ، الحمد لله ، بل أكثرهم لايعلمون" (١٦٤) فالمشرك الذى يتوزع ولاؤه بين أرباب متفرقة حاله كحال العبد الذى تملكه جماعة مشتركين فى خدمته لهم ، حيث لايتسنى له أرضاءهم جميعا فيكون ذلك مدعاة لقيام التنازع والتعارض والتطاحن فيما بينهم على خلاف الموحد الذى يكون ولاؤه موجها لله تعالى وحده ، اذ يكون حاله كحال عبد يملكه فرد واحد فيستطيع بذلك معرفة مطالبه والطريق الى رضاه ويكون بمنأى عن تشاحن الخلطاء فيه ، مما ينتهى الى رأفة مالكه به واحسانه اليه. (١٦٥) .

ويرتبط بذلك فى نطاق الأسباب الداعية الى موالاة المؤمنين والبراء من أعدائهم، ما تشير اليه آيات القرآن الكريم من أنه لاتصح الموالاة لله تعالى وللمؤمنين من عباده ، الا بمعاداة الأعداء والتبرء منهم ، مثلما حدث بين ابراهيم عليه السلام وقومه. فقد جعل الموالاة لله والبراءة من كل معبود سواه كلمة باقية فى عقبه يتوارثها الأنبياء بعضهم عن بعض الى يوم القيامة وتكون للأمة الاسلامية بمثابة الأسوة الحسنة فيما يتعلق بالبعد عن الكفار ومباينتهم (١٦٦) . كذلك فان من الأسباب التى تقف وراء مبدأ الولاء والبراء ، أن الولاية القائمة فيما بين أعداء المسلمين ، لاتعدو أن تكون ولاية عارضة

راجع :

- القرطبى ، الجامع لأحكام القران ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص١٥٥ .
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ص ٢٣ ، ١٧٥ - ١٧٧ .
- السيوطى، أسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ ١ص ص ٦٢، ٦٧ - ٦٩ .
- الواحدى ، أسباب النزول ، القاهرة ، البابى الحلبى ، ، ص ٦٦ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ١ ص ص ٢١٣ - ٢١٤ ، ٢٢٠ - ٢٢١
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٤ ص ص ٦٦ - ٦٧ ، ١١٨ - ١٢٠ .

(١٦٤) سورة الزمر / ٢٩ .

(١٦٥) ابن القيم ، أمثال القرآن ، الرياض ، دار مكة ، (تحقيق) د. ناصر الرشيد ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ص ٥٣.

- القرطبى ، الجامع لأحكام القران ، مرجع سابق ، (ط٢) ، جـ ١٥ ص ص ٢٥٢ - ٢٥٣
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٢٦٤ ، ٢٦٥، ٣٨٣ ، ج٦ ، ص ص ٣٦٧ - ٣٦٩.

(١٦٦) محمد بن سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص٩٣ .

مؤقتة لاتقوم على أساس سليم ومآلها الى العداء والبغضاء والتناكر والتلاوم الذى يصل الى حد التبرء والتنصل من بعضهم البعض ، وذلك حال تيقن الجميع يوم القيامة أن أحدا لن يستطيع انقاذ الأخر من عذاب الله. من ذلك قوله تعالى "وقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيىء ، قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص" وقوله تعالى "أذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب" ، وقوله تعالى "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين" ، وقوله تعالى "وقال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين" . (١٦٧)

وأخيرا فان من الأسباب التى تقف وراء توجيه المسلمين الى عدم موالاة أعدائهم والحذر منهم وعدم الاطمئنان اليهم ، ماجبل عليه فريق منهم يعرف "بالمنافقين"الذين أظهروا الاسلام وأبطنوا الكفر والذين يشتركون مع الكفار المجاهرين فى الكفر ومعاداة الله ورسوله ، بل يزيدون عليهم بالكذب والنفاق ، ولذلك كان ضررهم أشد على المسلمين من ضرر من جاهرهم بالعداوة بسبب قيامهم مع المسلمين ومخالطتهم لهم واطلاعهم على خصوصياتهم مما يمكنهم من توجيه العدو الى عورات المسلمين وأماكن ضعفهم . ولهذا كان الأمر باتخاذ الحيطة والحذر منهم والاعراض عنهم ، مع المثابرة على وعظهم ومجاهدتهم بالحجة والبيان . يوضح ذلك قوله تعالى "ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم أحدا أبدا ولئن قوتلتم لننصركم والله يشهد انهم لكاذبون" ، وقوله تعالى "ألم تر الى الذين تولوا قوما غضب الله عليهم ماهم منكم ولامنهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون" ، وقوله تعالى "بشر المنافقين أن لهم عذابا أليما ، الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين . أيبتغون عندهم العزة ، فان العزة لله جميعا".(١٦٨)

ويلخص البعض الأسباب الكامنة وراء المبدأ القاضى بموالاة المؤمنين وعدم موالاة أعدائهم من المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والإلحاد ، يلخص البعض هذه

---

(١٦٧) راجع : سورة ابراهيم / ٢١ .
سورة فصلت / ٢٩ .

(١٦٨) راجع على الترتيب : سورة الحشر /١١ ، سورة المجادلة /١٤ ، سورة النساء / ١٣٨ ، ١٣٩ .
وانظر في ذلك :
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، (ط٢) جـ ٥ ص ٤١٦
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ ٨ ص ٧٧
- ابن قيم الجوزية ، طريق الهجرتين وباب السعادتين ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٥هـ ، ص ص ٤٠٢ - ٤٠٨ .
- محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٤ ومابعدها .

الأسباب فى حقيقة - أن " العداوة الحاصلة بسبب الدين - الذى هو أعز الأشياء ، وأعظمها عن الخلق أجمعين لما يتقرب به الى الله تعالى ويتوسل به إلى طلب السعادة فى الآخرة - هذه العداوة هى أعظم أنواع العداوة ، مما يمتنع معه طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلاً فيه " (١٦٩) .

ثانياً : ارتباط البراء بحركة الدعوة الاسلامية مع تميزه عن مبدأ التسامح الاسلامى

توجد ثمة علاقة وثيقة بين اعمال مبدأ البراء من أعداء المؤمنين وبين حركة الدعوة الاسلامية . ذلك أنه من المنطقى والطبيعى أن تتجه الدعوة الاسلامية الى من تعين - فى الأصل - البراء منهم ، اذ أن معنى "الاعداء" الذين يتعين عدم موالاتهم شرعا ، يتسع ليشمل "غير المسلمين" جميعا من المشركين والكفار من أهل الكتاب وغيرهم ممن لايدينون بديانة الاسلام ، وهؤلاء هم الذين تتوجه اليهم الدعوة الاسلامية بخطابها وأحكامها ، ثم تجيء الصور والأشكال التى يتخذها اعمال مبدأ البراء على أرض الواقع تجاه أى من هؤلاء "الأعداء" ، بما يتناسب وتطور مواقفهم من الدعوة من حيث القبول أو الرفض أو المناوئة ، وبما يتلائم أيضاً مع مايكون عليه واقع الحال فى أوضاع الدولة الاسلامية من حيث القوة أو الضعف . آية ذلك أن موجبات البراء من الأعداء وعدم موالاتهم تصبح أقوى وأشد حال رفضهم الدخول فى الاسلام واصرارهم على مقاومته والكيد للمسلمين والترصد لهم ، الى غير ذلك مما يتعين معه على المسلمين المثابرة على دعوتهم ومجاهدتهم بشتى السبل والوسائل الى أن يعم حكم الاسلام ويذعنوا له .

على أن البراء من أعداء المسلمين فى معناه السالف بيانه ، لايتعارض مع مبدا التسامح الاسلامى ، وان تميز عنه واستقل . فالتسامح الذى هو طابع الاسلام والذى يكون فى "المعاملات الشخصية" شيىء ، ومقتضى مبدأ البراء من أعداء المسلمين فى كل مايتعلق بالتصور الاعتقادى والنظام الاجتماعى بوجه عام شيىء آخر . من ثم ، فإن ماينطوى عليه رأى البعض (١٧٠) من القول بامكانية قيام نوع من "الولاء والتناصر"

---

(١٦٩) أبو الفرج البغدادى زاد المسير ، مرجع سابق ، ص ١٥٦ ؛ محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٣٧ ، جـ٤ ص ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٧٠) قرب الى ذلك ماذكره الشيخ مصطفى المراغى فى رسالته التى بعث بها الى مؤتمر الأديان العالمى من أن "الاسلام ... لم يمانع من أن تتعايش الأديان جنبا الى جنب " (نقلا عن د. وهبة الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقه الاسلامى ، مرجع سابق ، ص ٦٣) . وماذهب اليه الشيخ محمد أبو زهرة من أنه "اذا اختلفت الأديان ، فان أهل كل دين لهم أن يدعوا الى دينهم بالحكمة والموعظة الحسنة من غير تعصب يصم عن الحقائق ، ولا اكراه ولااغراء بغير الحجة والبرهان" (محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية فى الاسلام ، مرجع سابق ، ص٤٢) .

راجع أيضا :

- محمد بن سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .

بين المسلمين وبين أهل الكتاب فى مواجهة المشركين والوثنيين والملحدين ، انما يعكس في رأى البعض الآخر (١٧١) ، "نوعا من الخلط بين دعوة الاسلام الى السماحة فى معاملة أهل الكتاب والبر بهم فى المجتمع المسلم الذين يعيشون فيه ، وبين الولاء الذى لايكون الا لله ولرسوله وللجماعة المسلمة" ، "فالاسلام جاء ليصحح اعتقادات أهل الكتاب ، كما جاء ليصحح اعتقادات المشركين والوثنيين ، ودعاهم الى الاسلام جميعا لأن هذا هو الدين الذى لايقبل الله غيره من الناس جميعا ٠٠ والمسلم مكلف أن يدعو أهل الكتاب الى الاسلام ، كما يدعو الملحدين والوثنيين سواء ، وهو غير مأذون فى أن يكره أحدا من هؤلاء ولا هؤلاء على الاسلام٠٠٠".(١٧٢)

ومؤدى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن ثمة فارقا أساسيا وجوهريا بين الموالاة وماتنطوى عليه من التناصر والملاطفة والمحالفة ، وبين المعاملة بالحسنى فيما يتصل بضبط وتنظيم العلاقات القائمة بين المسلمين وغيرهم ، فالأولى منهى عنها بصريح الكتاب والسنة ، ولها أسبابها وموجباتها من جانب ، أما الثانية فمندوب اليها ، بل مأمور بها، ولها أيضا أسبابها وموجباتها من جانب آخر ٠ وبيان ذلك أنه على الرغم من اختلاف آراء المفسرين لقوله تعالى "لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين" (١٧٣) ، فان الاتجاه الراجح فى هذا الخصوص يذهب الى أن الآيةليست بمنسوخة أو مخصصة للبعض دون البعض الآخر من الآيات ، وانما حكمها عام ينطبق على جميع أصناف الملل والنحل "الذين لم يقاتلوا المسلمين فى الدين" "ولم يخرجوهم من ديارهم" ، لأن بر المؤمن أحدا من (غير المسلمين) ممن بينه وبينه قرابة نسب أو ممن لاقرابة بينهما ولانسب ، هو أمر غير محرم ولامنهى عنه ، اذا لم يكن فيه دلالة لغير المسلم أو لأهل الحرب على عورة لأهل الاسلام أو تقوية لهم بكراع أو سلاح.(١٧٤) يوضح ذلك ويؤكده ماثبت فى السنة من أن الرسول ﷺ دعا أسماء بنت أبى بكر الى وصل امها

---

(١٧١) ، (١٧٢) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٩٠٩ – ٩١٠ ٠

(١٧٣) سورة الممتحنة / ٨ ٠ وقد ذهب بعض المفسرين الى أن المعنى فى الآية هم الذين كانوا آمنوا بمكة ، ولم يهاجروا فأذن الله للمؤمنين ببرهم والاحسان اليهم ، فى حين ذهب البعض الآخر الى أن المقصود هم مشركو مكة الذين لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم ، وأن الآية نسخت بعد نزول الأمر بقتالهم فى سورة التوبة ٠ أما الفريق الثالث من المفسرين فيذهب الى أن المقصود فى الآية من لم يهاجر من غير أهل مكة

راجع الخلاف حول تفسير هذه الآية فى :

– الطبرى جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٢٨ ، ص ٦٦ ٠

– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ ٨ ص ١١٦ – ١١٧

– القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، (ط٢) جـ ١٨ ص ص ٥٩ – ٦٠

– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص٤٦٩ – ٤٧٠ ٠

(١٧٤) الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج ٢٨ ، ص ٦٦ ٠

– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سبق ، جـ ٣ ص ٢٢٨ .

المشركة (١٧٥)، مما استدل به المفسرون والفقهاء على أن "الرحم الكافرة توصل من المال ونحوه كما توصل المسلمة وأن البر والصلة والاحسان لايستلزم التحابب والتوادد المنهى عنه في قوله تعالى "لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله" . فالآية عامة في وجوب عدم الموالاة والتحابب والتوادد لكل من كان على غير دين الاسلام ، سواء في ذلك أقاتل المسلمين أم لم يقاتلهم (١٧٦) . كذلك فان مقتضى مبدأ البراء من الأعداء لايتعارض مع وجوب معاملة الأطفال والشيوخ والنساء والأسرى من الأعداء حال قتالهم معاملة حسنة تتفق وسماحة الاسلام وسمو أخلاقياته. وبعبارة أخرى ، فان مايتعين على المسلمين في شأن هؤلاء من رعاية الحرمات وتوخي العدالة في المعاملة بالمثل واكرام الأسرى وحسن معاملتهم ، كل ذلك لايتعارض ومقتضى البراء من أعداء المسلمين بطلب النصرة منهم أو اظهار التوادد معهم أو الاستعانة بهم والركون اليهم أو الاغترار بقوتهم وشوكتهم (١٧٧) . فقد ثبت في السنة أن الرسول ﷺ قال في اسارى بدر استوصوا بالأسارى خيرا" (١٧٨) ، كما قال ﷺ في بني قريظة بعدما احترق النهار في يوم صائف "لاتجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح ، قيلوهم حتى يبردوا" (١٧٩) ، كذلك فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم حينما قدم عليه المسلمون بثمامة بن أثال أسيرا في أيديهم "أحسنوا اساره واجمعوا ماعندكم من طعام فابعثوا به اليه"(١٨٠) ، الى غير ذلك مما استدل به الشراح

---

(١٧٥) صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٢٣٣ .
- صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٦٩٦ .

(١٧٦) راجع سورة المجادلة / ٢٢ .
وانظر أيضا :
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .
- الشنقيطي ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٤٣١ .

(١٧٧) يقول الامام الشافعي "ان مايعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الاسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الاسلام حرام في بلاد الكفر . فمن أصاب حراما ، فقد حده الله على ماشاء منه ، ولاتضع عنه بلاد الكفر شيئا" ، الشافعي ، الأم ، مرجع سابق ،ج٧ ، ص ٣٢٤.
- د. وهبة الزحيلي ، آثار الحرب في الفقه الاسلامي ، مرجع سابق ،ص١٢٧.
أنظر كذلك : محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٢٢٨.

(١٧٨) انظر قوله تعالى: "وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين" (النحل ١٢٦) .
وانظر في ذلك أيضا : السرخسي ، شرح السير الكبير للشيباني ، (تمهيدات) الشيخ محمد أبو زهرة ، المبادىء الدولية في الاسلام ، ص ٤٤ ، حيث يشير الى ماورد في الأثر عن النبي ﷺ من أنه قال: "عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به" وانظر كذلك :
- ابن كثير ، البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٣٠٦.
- منتخب كنز العمال من مسند أحمد بن حنبل ، ج٢ ، ص ٣١٣ .

(١٧٩) السرخسي ، شرح السير الكبير ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢٦٤ .

(١٨٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص١٠٨ .
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، مرجع سابق ، ج١٥ ، ص ٢٥٧ .

والفقهاء على أن "الأسير من أسرى المشركين لابد وأن يطعم ويحسن اليه حتى يحكم فيه" (١٨١) .

وخلاصة القول فى كل ماسبق أن الجهة منفكة ما بين البراء من أعداء المؤمنين ومايقتضيه ذلك من عدم موالاتهم بالحب والنصرة والاستعانة وبين مايأمر به الاسلام من حسن المعاملة مع هؤلاء الأعداء انتظارا لليوم الذى يقنعون فيه بأن الخير فى دخولهم الاسلام والتزامهم أحكامه .(١٨٢)

ثالثاً : صور الولاء والبراء

على الرغم مما يقوم عليه مبدأ الولاء والبراء من مضمون ثابت ومحدد باعتباره من لوازم الايمان والتوحيد ، فان الصور والأشكال التى يتخذها المبدأ فى الواقع العملى يمكن لها أن تتعدد وأن تختلف بحسب مايكون عليه حال المسلمين من القوة أو الضعف، وكذلك بحسب مايكون عليه موقف غير المسلمين من الدعوة الاسلامية ، من القبول أو الاعراض ، وذلك على النحو التالى بيانه :

١) ففيما يتعلق باعمال مبدأ البراء من الأعداء ، نجد أن أدنى صور عدم الموالاة يتمثل فى الأعراض عن غير المسلمين والصفح الجميل عنهم والصبر على آذاهم وشرورهم ، مصداقا لقوله تعالى " واصبر على ما يقولون وأهجرهم هجرا جميلا وذرنى والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا " (١٨٣) ، وقوله تعالى " فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة الدنيا ، ذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى" (١٨٤) وفى السنة أنه ﷺ لما بايعه أهل يثرب ليلة العقبة وكانوا نيفا وثمانين قالوا : يا رسول الله ألا نميل على أهل الوادى - يعنون أهل منى - ليالى منى فنقتلهم ؟ فقال ﷺ : "انى لم أومر بهذا " (١٨٥) . ومنه أيضا قوله ﷺ : عندما اشتد البلاء بالمسلمين فى مكة مع عدم قدرته على منعهم مما هم فيه " لو خرجتم الى أرض الحبشة ، فان بها ملكا لايظلم عنده أحد وهى أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم فيه "(١٨٦) ، فكان أن خرج المسلمون الى ارض الحبشة أتقاء للفتنة وأجتنابا للكفار الذين دأبوا على تعذيبهم من أجل فتنتهم فى دينهم .

---

(١٨١) أبو يوسف ، الخراج ، مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

(١٨٢) سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ٣٥٤٤ .

(١٨٣) سورة المزمل ١٠ ، ١١ .

(١٨٤) سورة النجم ٢٩ ، ٣٠ .

(١٨٥) مسند أحمد بن حنبل ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٤٦٢ .

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٤٣١ .

وانظر أيضا : محمد بن سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ .

(١٨٦) ابن هشام ، السيرة ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٣٤٤ .

على أنه تجدر الأشارة الى حقيقة أن توجيه الشرع الى الأعراض والصفح والهجر الجميل كشكل من الأشكال التى يتخذها إعمال مبدأ البراء على أرض الواقع ، لايلغى ضرورة أن يكون هذا الشكل مقرونا بالبراءة التامة من الشرك والتنصل مما يكون عليه المشركون والكافرون من زيف وبهتان باطل . يوضح ذلك قوله تعالى " قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين " ، وقوله تعالى "فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولاتتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم" . (١٨٧)

واذا كان بعض المفسرين يذهب الى القول بأن هذه الآيات منسوخة بآية السيف ، فى حين ذهب البعض الآخر الى القول بأنها مخصوصة بمن يقرون على دينهم من أهل الكتاب ، فان جمهور المفسرين يذهب الى أن الآيات جميعا محكمة وثابتة بين المؤمنين والكافرين الى يوم القيامة ، وهى لاتعدو أن تكون اعلانا عن البراءة التامة من دين المشركين وأعمالهم ، والا كان القول بغير ذلك معناه أن الرسول ﷺ قد رضى يوما ما بدين المشركين وهو مالم يحدث طرفة عين قط (١٨٨) ، بل ويذهب رأى فى التفسير الى أنه "ليس فى القرآن أشد غيظا لابليس من سورة "الكافرون" لأنها توحيد وبراءة من الشرك ، وأنه كان يقال للسورة ولـ"قل هو الله أحد" المقشقشتان: أى أنهما تبرئان من النفاق ". (١٨٩)

فاذا مااستقرت الأمور للدولة الاسلامية وانطلق الجهاد لنشر الدعوة وكانت الغلبة متحققة للمسلمين ، كان من الطبيعي -والحال كذلك- أن يتخذ مبدأ البراء صورا أخرى تختلف عن سابقتها على نحو يؤكد كون هذا المبدأ فى تطبيقاته تجسيدا حقيقيا لما يكون عليه موقف غير المسلمين من الدعوة ومايكون عليه حال المسلمين من القوة والضعف ومايتحقق للاسلام من عزة وسيادة . من ذلك ماتشير اليه آيات القرآن والسنة النبوية من أن البراء من الأعداء يتجسد - فى مثل هذه الحالة- فى ضرورة حملهم على تحديد موقفهم من الدعوة الاسلامية بالاستجابة (أى الدخول فى الاسلام) أو الرفض السلبى (رفض الاسلام مع ارتضاء الخضوع لدولة الإسلام) أو الرفض المناوىء لسيادة الاسلام وبسط أحكامه فى المعمورة ، مما يتوجب معه الاقدام على

---

(١٨٧) راجع على الترتيب : سورة الكافرون ، سورة الشورى /١٥ .

(١٨٨) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ٨ ص ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢٠ ، ص ٢٢٥ .

- محمد بن سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ١٨١ - ١٨٤ .

(١٨٩) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢٠ ، ص ٢٢٥.

قتالهم واستئصال شأفتهم ، بما فى ذلك منعهم من دخول المسجد الحرام ، اعمالا لقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا ، انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" . (١٩٠)

وقد ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ عندما نزلت هذه الآية بعث عليا فى صحبة أبى بكر عام تسع من الهجرة ، وأمره أن ينادى فى المشركين "ألا يحج بعد العام مشرك"(١٩١) . والى جانب ذلك ، فان مبدأ البراء من الأعداء يقتضى - كأصل عام - ألا يقيم المسلم فى دار الشرك ، خشية الفتنة على نفسه ، ولحمله على الانضمام لجماعة المسلمين فيقوى المجتمع المسلم ، مصداقا لما ثبت فى السنة من قوله ﷺ" أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ، قالوا يارسول الله لم ؟ قال : لاتراءى نارهما"(١٩٢) . ويصل الأمر فى هذا الخصوص الى حد المفاصلة التامة بين المؤمنين والكفار ، واذا كان الكفار من ذوى الأرحام والقربى كالأبناء والآباء ولكنهم اختاروا الكفر على الايمان تعين أيضا مباينتهم وعدم موالاتهم ، والا صار المؤمن بموالاته لهم مشركا مثلهم . يوضح ذلك قوله تعالى "قل ان كان آباؤكم واخوانكم واخوانكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ان الله لايهدى القوم الفاسقين" ، وقوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا آباءكم وأبناءكم أولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون" ، وقوله تعالى "لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو اخوانهم أو عشيرتهم ....."(١٩٣) . فهذه الآيات - بغض النظر عن أسباب نزولها - تنطوى على أحكام عامة باقية وماضية الى يوم القيامة فى تقرير عدم موالاة المؤمنين للكافرين أيا ما كانت الروابط التى تربطهم دون رابطة العقيدة كالعصبية أو القرابة أو المصاهرة . (١٩٤)

---

(١٩٠) سورة التوبة /٢٨ .
انظر كذلك : ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١٠٤٥ .
(١٩١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٧٣ .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ١٠ (طبعة دار المعرفة ببيروت) ، جـ ١٠ ص ص ٢٧١ وما بعدها .
(١٩٢)سنن الترمذى مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٣٢٩ .
- سنن أبى داود مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١٠٥ .
(١٩٣) راجع على الترتيب : سورة التوبة /٢٣ -٢٤ ، سورة المجادلة /٢٢ .
(١٩٤) راجع فى ذلك :
- الواحدى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم مرجع سابق ، ج٢ ص ص ٣٤٢ - ٣٤٣ ، ج٤ ، ص٦٦
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص٧٩ ،ج١٧،ص٣٠٧ .
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ص ٣٥١٤ - ٣٥١٦.
- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ ١٤ ص ص ١٧٥ - ١٧٧ .

وخلاصة القول فى كل ماسبق ، أن الأصل العام الذى يحكم طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم ، يكمن فى عدم موالاة الأعداء ، بما تنطوى عليه عدم الموالاه هذه من صور وأشكال عدة تتسع لتشمل - ضمن أشياء أخرى - عدم اظهار المودة والمحبة للأعداء أو الركون اليهم أو الاغترار بقوتهم وشوكتهم (١٩٥) ، وعدم طلب العون والنصرة منهم أو محالفتهم ومظاهرتهم على المسلمين (١٩٦) ، وعدم مداراتهم أو مجاملتهم على حساب الدين(١٩٧) ، وعدم اتخاذهم بطانة من دون المؤمنين وتمكينهم بذلك من الاطلاع على أسرار المسلمين وتتبع عوراتهم (١٩٨)، وعدم مخالطتهم ، والانصراف عن مجلسهم اذا خاضوا فى آيات الله أو استهزءوا بها (١٩٩) ، وعدم

---

(١٩٥)من ذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق" (الممتحنة/١) ، وقوله تعالى: "ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لاتنصرون" (هود/١١٣) ، وقوله تعالى : "ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف العذاب وضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيرا" (الاسراء /٧٤ - ٧٥) ٠

- أنظر كذلك : عوم المعبود فى شرح سنن أبى داود ، مرجع سابق ، ص ٣٦٠.

(١٩٦)من ذلك قوله تعالى: "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون ، المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء الا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير" (آل عمران /٢٨) ، وقوله تعالى "ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فانه منهم ان الله لايهدى القوم الظالمين".

راجع : محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٣٧ ، جـ ٥، ص ص ٣٥٠ - ٣٥٤ .

- الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، جـ ١٤ ص ص ١٧٥ - ١٧٧ .

- السيوطى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(١٩٧) ويكمن السبب فى ذلك النظر الى الكافرين والمشركين باعتبارهم رمزا للقوة والقدوة ، فضلا عن الحاجة الى تجنب وصف المسلمين بالمتعصبين ، ولو كان ذلك على حساب الدين ٠ يوضح ذلك ماثبت فى السنة من أن الرسول ﷺ قال: "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا شبراوذراعا ذراعا حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم ، قلنا يارسول الله: اليهود والنصارى ؟ قال : فمن؟" ٠ (صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٣ ، ص ٣٠٠ ؛ صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢٠٥٤

وانظر كذلك : محمد بن سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص٢٣٩ ٠

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٦٧ -٦٩ ، ٧١ - ٧٢ ٠

(١٩٨) من ذلك قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لايألونكم خبالا ودوا ماعنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وماتخفى صدورهم أكبر ، قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون" (آل عمران/١١٨) ٠

وانظر كذلك : الواحدى ، أسباب النزول ، مرجع سابق ، ص ٦٨ ٠

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٨٩ ٠

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٠

- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ٠

- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٤ ص ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٩٩) يوضح ذلك قوله تعالى: "وقد نزل عليكم فى الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره ، انكم اذا مثلهم ، ان الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعا" (النساء/١٤٠) ، وفى السنة أن رسول الله ﷺ قال : "لاتدخلوامساكن الذين ظلموا أنفسهم الا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل ماأصابهم" ٠

=

توليتهم أمرا من أمور المسلمين(٢٠٠) ، وعدم مساكنتهم فى ديارهم الا لضرورة تقتضى ذلك (٢٠١)، الى غير ذلك من الصور والأشكال التى تعبر عن البراء من أعداء المؤمنين

راجع فى ذلك : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ص٣٢٢
– القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٧ .
– الطبرى جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٣٣٠ .
– صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ١٢٥ .
– صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٢١٨٥ .
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ص ص١٧٥١ ، ١٧٧٠ ، ١٧٧٢

(٢٠٠) ويكمن السبب فى النهى عن عدم اسناد أمور المسلمين الى غيرهم ، الى أن التولية نوع من الولاية ، ومن تولاهم فانه منهم ، فى حين أن المسلمين مأمورون بعدم موالاتهم والتبرء من أعمالهم وباللجوء الى الله طلبا للنجاة منهم وتخلصا من فسادهم ، كما جاء فى قوله تعالى "ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة لوط وامرأة نوح كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين" (التحريم/١٠) .

راجع فى ذلك : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ ٨ ص ١٩٨ .
– ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٦٢٩ – ٦٣٠ .

(٢٠١) من ذلك قوله تعالى: "ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ، الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلا ، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا" (النساء/٩٧ – ٩٩) ، وفى السنة أن رسول الله ﷺ قال: "أنا برىء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين ، قيل: ولم يارسول الله ؟ قال : لاتراءى ناراهما" ، كما قال صلى الله عليه وسلم: "من جامع المشرك وسكن معه فانه مثله" ، وقال ﷺ أيضا : "لاتساكنوا المشركين ولاتجامعوهم فمن ساكنهم أو جامعهم فليس منا" ، وقال ﷺ كذلك: "لاتنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولاتنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها" . راجع فى ذلك : سنن أبى داود ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٢٤ .
– مسند أحمد بن حنبل ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٩٩ .
– صحيح الجامع الصغير ، ج٦ ، ص ٢٧٩ .
– عون المعبود فى شرح سند أبى داود ، مرجع سابق ، ص ص ١٥٦ – ١٥٧ .

هذا ويفرق جمهور العلماء بين أنواع عدة ممن يقيم من المسلمين فى بلاد غير المسلمين بالنظر إلى الحكم الشرعى المنطبق على كل من هذه الفئات . أما الطائفة الأولى : فتشمل من يقيم فى بلاد غير المسلمين راغبا ومختارا لصحبتهم ، وراضيا بما هم عليه من الدين أو قادحا فى أمور المسلمين ومعاونا للكافرين عليهم بنفسه أو لسانه . وحكم المسلم من هذه الطائفة أنه بمشاركته غير المسلمين فى كل تلك الأمور فانه يصبح مثلهم ويكون واحدا منهم مصداقا للآية والأحاديث المشار اليها آنفا . وأما الفئة الثانية: فتشمل المسلم الذى يقيم فى بلاد غير المسلمين لعارض دنيوى يتعلق بالمال أو الولد أو غير ذلك . وهو لايظهر دينه مع قدرته على الهجرة ، لكنه لايعين غير المسلمين عليهم بنفس ولامال ولالسان ولايواليهم بقلبه ولا لسانه . فمثل هذا لايكفر لمجرد اقامته فى بلاد غير المسلمين وان كان يعتبر عاصيا لله ولرسوله مرتكبا حراما بترك الهجرة اعمالا لحكم الآية(٩٧) من سورة النساء ففى السنة أن ناسا من المسلمين كانوا مع المشركين يكثرون سوادهم على عهد رسول الله ﷺ ، يأتى السهم فيرمى به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل ، فأنزل الله هذه الآية (النساء ٩٧) . (صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٨ ، ص ٢٦٢) . يؤكد ذلك أيضا مايشير اليه قوله تعالى فى سورة التوبة "قل ان كان آباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب اليكم من الله =

بغض النظر عما اذا كانوا كفارا أصليين أم كانوا مرتدين أو منافقين . (٢٠٢)

٢) وأما فيما يتعلق باعمال مبدأ موالاة المؤمنين ، فانه يتخذ - هو الآخر- صورا عديدة على أرض الواقع تتسع لتشمل -ضمن أشياء أخرى- افشاء روح المودة والحب بين المؤمنين وبعضهم البعض ، اعمالا لقوله تعالى "والمؤمنون بعضهم أولياء بعض" ، وقوله ﷺ": مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر"، وقوله ﷺ أيضا لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحبه لنفسه (٢٠٣) ، كما تشمل موالاة المؤمنين النجدة لمناصرتهم ومؤازرتهم بشتى الوسائل مصداقا لقوله تعالى "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"

= ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لايهدى القوم الفاسقين" تدل الآية على أن تارك الهجرة مع القدرة عليها من دار الكفر الى دار الاسلام للأسباب المذكورة فى الآية يعتبر فاسقا خارجا عن هداية الله ومحبته. وأما الطائفة الثالثة: من المسلمين المقيمين فى بلاد غير المسلمين فتشمل من لاحرج عليهم فى الاقامة بين أظهرهم لأمر عارض من تجارة أو غيره ، طالما كان باستطاعته اظهار دينه والتبرأ صراحة من دينهم وماهم عليه، بل واظهار العداوة والبغض لهم ، كما يوضحه قوله تعالى "قل يا أيها الكافرون لا أعبد ماتعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ماعبدتم ولا انتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين" ، وقوله تعالى: "قل يأيها الناس ان كنتم فى شك من دينى فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذى يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين ، وأن أقم وجهك للدين حنيفا ولاتكونن من المشركين" . (يونس ١٠٤ - ١٠٥) . وفى الأثر أن بعض الصحابة كأبى بكر وغيره سافر الى بلدان المشركين لأجل التجارة ولم ينكر ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.

كذلك فانه من يقيم من المسلمين فى بلاد غير المسلمين ويكون مستضعفا لايقدر على التخلص من أيدى المشركين ولو قدر ماعرف الطريق ، مثل هؤلاء لاحرج عليهم فى الاقامة فى بلاد غير المسلمين ، ماداموا مطمئنين بالقلب الى الاسلام ومداومين على سؤال الله تعالى أن يخرجهم من بلاد الشرك والظلم وأن يتولاهم بعنايته وينصرهم لقوله تعالى: "الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلا فاولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا" (النساء ٩٨-٩٩). ويرتبط بعدم جواز الاقامة فى بلاد غير المسلمين مع القدرة على الهجرة منها وجوب هذه الأخيرة فى حق من أعلن اسلامه فى دار الحرب، اعمالا للآيات والأحاديث السالف الاشارة اليها ، ولأن الهجرة التى انقطعت بفتح مكة " لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية"، هى القصد الى النبى ﷺ حيث كان .

راجع فيما سبق :

- ابن العربى ، أحكام القرآن ، ج١ ، ص ص ٤٨٤ - ٤٨٦.
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ٥٨٧-٥٨٨ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ؟ .
- البغوى ، شرح السنة ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ٢٤٦ .
- صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ١٤٢ .
- صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ١٢٩٦ ، ج٤ ، ص ١٧٤١ .
- محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩ ومابعدها .

(٢٠٢) راجع محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٤ - ٢٤٧ حيث يورد صورا وأشكالا أخرى عديدة لعدم موالاة الأعداء ، مثل: عدم استئمانهم ، وعدم الرضى بأعمالهم ، أو التشبه بهم ، وعدم البشاشة لهم ، وعدم تعظيمهم ، وعدم الدخول فى أحلافهم وتنظيماتهم ، أو الانخراط فى مجتمعاتهم وأحزابهم .

(٢٠٣) صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٥٧

- صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٦٧ .

=

، وقوله تعالى أيضا "أشداء على الكفار رحماء بينهم" (٢٠٤) وقوله ﷺ " أنصر أخاك ظالما (برده ومنعه عن الظلم) أو مظلوما" وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا "ما من امرىء يخذل امرءا مسلما فى موضع تنتهك فيه حرمته وينتقص فيه من عرضه، الا خذله الله فى موطن يحب فيه نصرته ، وما من امرىء ينصر مسلما فى موضع ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمته الا نصره الله فى موطن يحب نصرته" ، وكذلك قوله ﷺ المسلمون يد على من سواهم" (٢٠٥) ، والى جانب ذلك ، تتسع موالاة المؤمنين لتشمل تتبع أخبارهم والوقوف على أحوالهم ودعمهم بقدر الاستطاعة فى شتى أنحاء الأرض ولو بمجرد الدعاء لهم بظاهر الغيب والسعى لاصلاح ذات بينهم ولو اقتضى الأمر فى ذلك التصدى بحزم ضد الفئة الباغية حتى تفىء الى أمر الله اعمالا لقوله تعالى "انما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم" ، وقوله تعالى أيضا "وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا أن الله يحب المقسطين " . (٢٠٦)

ويذهب البعض فى هذا الخصوص إلى أنه إذا كان واقع الحال بالنسبة للدولة الإسلامية يكشف عن تفرقها إلى عدة دول مستقلة ومتميزة فى مواجهة بعضها البعض ، فإن مقتضى مبدإ الموالاة فيما بين هذه الدول وبين بعضا البعض أن تقف صفاً واحداً لتحرير بلاد المسلمين من كافة أشكال الاحتلال والسيطرة ودفع أى عدوان قد يقع على أحداهما من قوى خارجية ، والدفاع عن المسلمين المظلومين والمضطهدين فى كافة أنحاء العالم والعمل بشتى السبل على ضمان تمتعهم بالحريات والحقوق الفردية والجماعية التى تكفلها لهم الشريعة الإسلامية، مصداقاً لقوله تعالى " ومالكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً ! ، وقوله ﷺ " المسلم أخ المسلم لا يحقره ولا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه " (٢٠٧) .

= وانظر كذلك : الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ص ٣٨٥ - ٣٨٧، ج٢ ، ص ٣٣٨ ، حيث يشير الى أن موالاة المؤمنين محققة لموالاة الله عز وجل ، وأن من يتول غير الله فهو هالك ضعيف حتما ، لقوله تعالى فى سورة العنكبوت: "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وان أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون" .

- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٦٣ .

(٢٠٤) سورة المائدة /٥٤ ، سورة الفتح /٢٩ .

(٢٠٥) راجع فى ذلك : صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٩٨ .

- مسند أحمد بن حنبل مرجع سابق ج٤ ، ص ٣٠ ؛ سنن أبى داود مرجع سابق ج٥ ، ص١٩٧ ، ٢١٧.

(٢٠٦) سورة الحجرات ٨ - ١٠.

(٢٠٧) د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٥ - ٢٧٦

رابعاً : حدود البراء

اذا كان مقتضى مبدأ البراء من أعداء المؤمنين هو التزام عدم موالاتهم بالمودة والنصرة أو خصهم بالاطلاع على أسرار المسلمين وبواطن أمورهم ، فان هذا المقتضى يحده حدان أولهما ينطوى على جواز التعامل مع الأعداء والانتفاع بهم وبما عندهم فى أمور التجارة والمعاش مع التزام الضوابط الشرعية المقررة فى ذلك ، وثانيهما يقوم على النهى الصريح عن استعانة المسلمين بالكفار والمشركين أو التلقى عنهم فى كل مايتعلق بالعقيدة والنظام العام للدولة الاسلامية .

١) الانتفاع بأعداء المسلمين وبما عندهم :

فقد استقر جمهور المفسرين والفقهاء على أن التعامل مع الكفار والمشركين فى أمور البيع والشراء والهدية وخلاف ذلك ، لايدخل فى مسمى الموالاة لهم ، وانما هو أمر مباح للمسلمين متى كان فى نطاق ماأحله الله تعالى لهم ولم يرد به منع أو تحريم من كتاب أو سنة . فقد ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ جاءه رجل مشرك مشعان (مشعث الشعر) طويل بغنم يسوقها فقال النبى ﷺ "بيعا أم عطية" أو قال : أم هبة؟ فقال : لا : بيع ، فاشترى منه شاة (٢٠٨).كذلك فقد ثبت فى السنة أن الرسول ﷺ أخذ من يهودى ثلاثين وسقا من شعير ورهنه درعه (٢٠٩) . كما يجوز الانتفاع بالكفار والمشركين فى المجالات العلمية البحتة كالطب والصناعة والزراعة والفيزياء والكيمياء ، الى غير ذلك من الأمور والحاجات بعيدة الصلة عن الأمور الاعتقادية أو النظام الاجتماعى للدولة لاسلامية ، متى قامت بالمسلمين ضرورة لذلك وتعذرت الاستفادة فى هذه الجوانب من أهل الاسلام (٢١٠) فقد ثبت فى السنة أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو وأبا بكر استأجرا رجلا من بنى الديل ثم من بنى عبد بن عدى هاديا خرتيا (ماهرا بالهداية) قد غمس يمين حلف فى آل العاص بن وائل وهو على دين كفار قريش فأمناه ، فدفعا اليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال ، فأتاهما براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا" (٢١١).كما ثبت فى السنة مزارعة الرسول ﷺ لليهود فى خيبر على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ماخرج منها(٢١٢) ، الى غير ذلك مما يستدل به على جواز الافادة من الكافر فى الطب والأدوية والحساب ، ونحو ذلك

---

(٢٠٨) ، (٢٠٩)مسند أحمد بن حنبل ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ١٣٧ .

– محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

(٢١٠) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، مرجع سابق ، ص ٢٩٩ .

محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص٣٥٦ – ٣٥٨ .

(٢١١) صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٤٤٢ .

(٢١٢) صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص١٥ .

ممالم يكن ولاية تتضمن عدالة . ولايلزم من مجرد كونه كافرا أن لايوثق به فى شيىء أصلا ، فانه لاشيء أخطر من الدلالة فى الطريق ولاسيما فى مثل طريق الهجرة الذى استعان فيه الرسول ﷺ وصحبه بغير مسلم". (٢١٣) ويذهب البعض فى هذا الخصوص إلى أن مقتضى الموالاة والتناصر فيما بين المسلمين وعدم مناصرة الكافرين من دونهم لا يعنى انعزال المسلين وعدم احتكاكهم أو تعاملهم مع غير المسلمين ، بل على العكس من ذلك تماماً ، فإن اختلاط المسلمين الأقوياء فى ايمانهم وعلمهم بالكافرين سبب قوى لإنتشار الإسلام وظهور فضائله ، كما وقع بعد صلح الحديبية ولذلك سماه الله فتحا مبيناً ، وكذلك كان انتشار المسلمين فى كثير من بلا د الكفر بقصد التجارة سبباً فى اسلام أهللها كلهم أو معظمهم على نحو ما وقع فى جزائر الهند الشرقية (جاوه وما جاورها) وفى أواسط أفريقية. أما اختلاط المؤمنين بمن هم أعلم منهم بالجدل وايراد الشبهات فى صورة الحجج مع تعصبهم لكفرهم ودعوتهم اليه ، فذلك هو الذى من شانه أن يحدث الفتنة والفساد ، مما تعين معه الإنصراف عنه (٢١٤) .

على جمهور أن الفقهاء يذهب الى كراهية اجارة المسلم نفسه للكافرين والمشركين ، الا لضرورة تقوم على شرطين أحدهما أن يكون عمل المسلم فيما يحل له فعله ، والآخر ألا ينطوى عمله على أى ضرر للمسلمين أو أن يكون فيه تعظيم لدينهم أو شعائرهم(٢١٥) فقد روى البخارى عن خباب قال : كنت رجلا قينا فعملت للعاص بن وائل فاجتمع لى عنده ، فأتيته أتقاضاه فقال : لا والله لاأقضيك حتى تكفر بمحمد ، فقلت أما والله حتى تموت ثم تبعث فلا . قال : وانى لميت ثم مبعوث ؟ قلت نعم قال : فانه سيكون لى مال وولد فاقضيك ، فأنزل الله تعالى "أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا" (٢١٦)

وغنى عن البيان أنه اذا كان يجوز للمسلمين - شرعاً - التعامل مع المشركين والكافرين فى أمور البيع والشراء ، فان هذا الجواز محكوم بأوامر الشرع ونواهيه فى هذا الخصوص ، وعلى ذلك فلا يجوز التعامل مع الكفار أو مبايعتهم بالربا أو المحرمات المنهى عنها كبيعهم عنبا أو عصيرا يتخذونه خمرا أو شراء هذا منهم ، كما لايجوز بيعهم مايعينهم به على المحرمات كبيع العتاد أو السلاح لهم ليستعينوا به على قتال المسلمين أو قتال غيرهم قتالا محرما . (٢١٧)

---

(٢١٣) محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦.

(٢١٤) محمد رسيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ١٠ ص ص ١٠٠ - ١٠١

(٢١٥)ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٤٤٢ ، ٤٥٢ .

- محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢١٦)صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ٤٥٢ .

(٢١٧) ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ص٤١٠ ؛ ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، مرجع سابق ، ص١٥٥ ؛ محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

٢) ضوابط وحدود الاستعانة بالكفار والمشركين :

اذا كان مقتضى البراء من أعداء المسلمين عدم موالاتهم أو مباطنتهم أو اظهار التوادد والتحابب معهم ، فان التساؤل يثور حول مدى جواز وحدود الاستعانة بالكفار والمشركين لمؤازرة الدولة الاسلامية فى حروبها وقتالها .

وواقع الأمر أن هذه المسألة يتنازعها أكثر من رأى فيما بين نطاق علماء التفسير وشراح الحديث وفقهاء الأصول ، وذلك على النحو التالى بيانه :

فثمة رأي يذهب الى أنه لايجوز الاستعانة بالكفار والمشركين ، أفرادا كانوا أم جماعات ، للقتال فى صفوف المسلمين ، الا أن يكونوا خدما أو فى حكم ذلك ، أى أنه يمكن الاستعانة بهم للقيام ببعض الأعمال والخدمات اللازمة للمقاتلين ، ولكنها لاتعتبر فى ذاتها من صميم أعمال القتال . (٢١٨)

وكثيرة هى الآيات والأحاديث التى يستدل بها هذا الرأى على عدم جواز الاستعانة بالكفار والمشركين أو القتال تحت رايتهم باعتبارهم دولة أو كيانا مستقلا بذاته . فقد روى المفسرون فى أسباب نزول قوله تعالى "لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين" أن الآية نزلت حين قال عبادةبن الصامت يوم الأحزاب (غزوة الخندق) "يارسول الله ان معى خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن استظهر بهم على العدو" (٢١٩) كذلك فقد ذهب المفسرون الى أن قوله تعالى "لو خرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ولأوقعوا خلالكم يبغونكم الفتنة" دليل على عدم الاستعانة بالمنافقين المسلمين ظاهرا ، متى عينوا وعرفوا ، لأن فى الاستعانة بهم مبعثا على ايقاع البلبلة والاضطراب والفتنة

=

وانظر كذلك : الشنقيطى ، أضواء البيان ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ص ١١١ - ١١٢ . حيث يفسر قوله تعالى: "فترى الذين فى قلوبهم مرض يسارعون فيهم، يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ، فعسى الله أن يأتى بالفتح أو أمر من عنده ، فيصبحواعلى ماأسروا فى أنفسهم نادمين"(المائدة)، بأن الآية دليل على عدم جواز موالاة الكافرين خشية الفقر والفاقة . فالمنافقون فى سياق الآية يعتذرون للمسلمين عن موالاة الكفار من اليهود بحجة أنهم يخشون أن تدور عليهم دول الدهر الدائرة من قوم الى قوم أى: ان يصابوا بقحط فلا يميرونهم ولايتفضلوا عليهم ، فبين الله تعالى أن الدوائر لاتدور الا على اليهود والكفار ولاتدور على المسلمين . وهى عامة تتسع لكل صور السعى فى الرزق والغلبة والتمكين .

(٢١٨) مالك ، المدونة الكبرى ، ج٣ ، ص ص ٤٠ - ٤١ .

د. محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ٢٤٧ .

(٢١٩) راجع فى ذلك :

- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، (ط٢) جـ٤ ص ص ٥٧ - ٥٩
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ، ص .
- أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق .
- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، (طبعة دار المعرفة ببيروت) ، جـ٣ ص ص ٢٧٦ وما بعدها
- ابن العربى ، أحكام القرآن ، مرجع سابق ، (طبعة ١٩٧٤ م) جـ ١ ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

فى صفوف المؤمنين حقا . (٢٢٠) وقد ثبت فى السنة أن رسول الله ﷺ خرج قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة (موضع على بعد أربعة أميال من المدينة) أدركه رجل ، قد كان يذكر عنه جرأة ونجدة ، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه ، فلما أدركه قال لرسول الله : جئت لأتبعك وأصيب معك ، قال له رسول صلى الله عليه وسلم "تؤمن بالله ورسوله ؟" قال : لا . قال : فارجع فلن أستعين بمشرك " قال : ثم مضى حتى اذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة . فقال النبى ﷺ كما قال أول مرة قال : فارجع فلن أستعين بمشرك" قال : ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة "تؤمن بالله ورسوله ؟ قال : نعم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم "فانطلق" . (٢٢١) . كما روى فى السنة عن عبد الرحمن عن أبيه عن جده قال : "أتيت رسول الله وهو يريد غزوا أنا ورجل من قومى ، ولم نسلم فقلنا : انا نستحى أن يشهد قومنا مشهدا لانشهده معهم فقال : أو أسلمتما ؟ قلنا : لا . قال : فلا نستعين بالمشركين على المشركين ، قال : فأسلمنا وشهدنا معه" (٢٢٢) . والى جانب ذلك ، فقد ثبت فى السنة أيضا أن الرسول ﷺ رفض الاستعانة باليهود فى غزوة أحد حين رد على تساؤل الانصار "ألا نستعين بحلفائنا من يهود" ؟ قال : لاحاجة لنا فيهم" (٢٢٣) كما روى أنه حين خرج ﷺ يوم أحد فاذا كتيبة حسناء – أو قال خشناء – فقال من هؤلاء ؟ قالوا : يهود كذا وكذا . فقال : لانستعين بالكفار " (٢٢٤) ، وفضلا على ذلك كله ، فقد قال صلى الله عليه وسلم "أنا برىء من كل مسلم قاتل مع المشركين" (٢٢٥) وعلى ذلك فان ظاهر الآيات والأحاديث يشير الى أنه لايجوز الاستعانة بالمشركين والكافرين مطلقا لانتفاء الموالاة لهم والتحابب والتوادد معهم .

وثمة رأي آخر يذهب الى القول بجواز الاستعانة بالمشركين على قتال المشركين متى كان القصد من ذلك حماية الحق وردع العدوان وإزالة الظلم إلى غير ذلك مما لا يتعارض ومقتضى المبادئ العامة للشريعة الإسلامية ، ومتى كانت الاستعانة بهم مأمونة العواقب وكان المشركون قد رغبوا فى معاونة المسلمين طوعا لاكرها . ويستدل أصحاب هذا الرأى على مذهبهم بأن قوله تعلى " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين"

---

(٢٢٠) راجع : القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج ، ص ٠ ؟

– ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، ج ، ص ٠؟

(٢٢١) ، (٢٢٢) صحيح مسلم ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ص ١٤٩٩ ومابعدها . عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

(٢٢٣) السرخسى ، شرح السير الكبير ، مرجع سابق ، ج٤ ، ص ١٥١٥ .

(٢٢٤) ، (٢٢٥) د. محمد الصادق عفيفى الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

– ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١٧ .

يشير إلى البر والإحسان بغير المسلمين الذين لم يحاربوا المسلمين فى دينهم ولم يخرجوهم من ديارهم ، وليس التحالف مع غير المسلمين من هذه الفئة إلا ضرباً من ضروب البر والإقساط (٢٢٦) كذلك فقد ثبت فى السنة أن النبى ﷺ قد ابرم اتفاقاً مع بنى مدلج وحلفائهم من بنى ضمرة قبل دخولهم فى الإسلام ، وقد تضمن هذا الإتفاق التزام الطرفين بالدفاع المتبادل حال تعرض أي منها لمكرو، أو عدوان ، فلهم النصر على من دهمهم بظلم وعليهم نصر النبى ما بل حبر صوفة ، إلا أن يحاربوا فى دين الله " وكذلك " لا يغزو النبى بنى ضمرة ولا يغزونه ولا يثيرون عليه جميعاً ولا يعينوا عليه عدوا ، (٢٢٧) كذلك فقد ثبت أن الرسول ﷺ استعان بالخزاعى ، وكان كافرا اذ ذاك ، كعين له على المشركين لما فى ذلك من المصلحة باعتباره أقرب الى اختلاطه بالعدو وأخذه اخبارهم ، وكذلك ماوراه ابن عباس من أن الرسول ﷺ استعان بيهود بنى قينقاع ، الى غير ذلك مما يقيم الدليل على جواز الاستعانة بالمشركين والكافرين فى صفوف المسلمين متى كان المسلمون قلة واقتضت الحاجة ذلك ، ومتى كان المستعان بهم أهل ثقة واطمئنان لايخشى معه ثائرتهم . (٢٢٨)

أما الرأي الثالث فى خصوص الاستعانة بالمشركين والكفار ، فيذهب الى القول بضرورة التمييز فى هذا الشأن بين الاستعانة بالكفار والمشركين باعتبارهم دولا مستقلة ، وبين الاستعانة بهم كأفراد يقاتلون فى صفوف المسلمين وتحت رايتهم . فالاول غير جائز للآيات والأحاديث السابق الأشارة اليها ، أما الثانى ، فانه يجوز للامام تقدير حدود الاستعانة بالأفراد من المشركين للقتال تحت راية المسلمين وضمن صفوفهم . ذلك أن الأحاديث المتقدم ذكرها لاتفيد النهى الصريح والقاطع فى هذا الشأن . والى جانب ذلك ، فان رده ﷺ لبعض المشركين -كما فى حديث عائشة المشار اليه سلفا - كان بسبب اشتراطهم أن يكون لهم فى الغنيمة - كما نقل عن الشوكانى أن شخصا يدعى قزمان خرج وهو مشرك مع أصحاب رسول الله يوم أحد ولم يعترض عليه الرسول ﷺ ، وأنه صلى الله عليه وسلم استعان بالخزاعى على النحو المشار اليه سلفا. (٢٢٩)

---

(٢٢٦) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ص ص ٢٢٨ - ٢٣٢
- د، عون الشريف قاسم ، مرجع سابق ، ص ص ٤٣ - ٤٦ .

(٢٢٧) محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة ، مرجع سابق. ص ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢٢٨) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٢١٧.
- الطبرى ، تاريخ الطبرى ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٦٢٥ .
- ابن القيم ، زاد المعاد فى هدى خير العباد ، (تحقيق) شعيب الأرناؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١م ج٣ ، ص ٣٠١ .
- محمد بن سعيد القحطاني ، مرجع سابق ، ص ص ٣٦٧ - ٣٦٩ .

(٢٢٩)راجع فى ذلك :
- ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج٦، ص ٥٢٠ .
- الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ٢٥٤ ، ج٨ ، ص ٤٤ .
- ابن هشام ، السيرة النبوية ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ج٢ ، ص ٢١٧ .
- د. محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ٢٦٨ .

وثمة رأي يذهب الى القول بجواز الارتباط بالأحلاف العسكرية المعقودة بين المسلمين والكفار ، طالما كانت هذه الأحلاف تحقق نفعا ومصلحة للمسلمين وطالما كانت قائمة على مبدأ المساعدة المتبادلة حال التعرض للعدوان أو الخطر ، حتى ولو كان الغرض من التحالف يقف عند حد الاتفاق على لزوم الطرف المتحالف مع المسلمين مبدأ الحياد حال دخول المسلمين فى قتال مع عدوهم . ومن الأدلة التى يسوقها أصحاب هذا الرأى لتأييد مذهبهم ماثبت فى السنة من أن الرسول ﷺ كان قد فكر فى التحالف مع بعض القبائل المشركة من بنى غطفان وبنى مرة للوقوف على الحياد حال دخول المسلمين فى قتال مع الأحزاب التى قدمت اليهم يوم الخندق .(٢٣٠) كذلك فان الرسول ﷺ قد حالف خزاعة فى الحديبية وهى يومئذ مشركة فى مواجهة قريش وبكر، فضلا عما ثبت فى السنة أيضا من أنه صلى الله عليه وسلم قال "سيصالحكم الروم صلحا آمنا فتغزون أنتم وهم عدوا من ورائكم فتسلمون وتغنمون. . . " (٢٣١)

وعلي خلاف ذلك تماما ، يذهب رأى الى القول بحرمة الأحلاف العسكرية وعدم جوازها اذا كانت معقودة بين المسلمين وأعدائهم ، لأن فى ذلك "وسيلة لبسط سيطرة الكفار على المسلمين". (٢٣٢) ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأدلة التى ساقها القائلون بجواز مثل هذه الأحلاف لاتفيد فى تأييد ماذهبوا اليه، بل انها على العكس من ذلك تدل فقط "على جواز الاستعانة بالكفار والمشركين أفرادا لاكيانات ، وذلك حين يستقيمون على أوامر الامام ونواهيه" (٢٣٣) والدليل على ذلك - كما يراه أنصار هذا الاتجاه - أن قتال الروم الى جانب المسلمين ضد عدوهم ، كان قد حدث ابان فترة الصلح الذى تم بين الجانبين وارتضاء الروم الخضوع لسيطرة المسلمين وسيادة النظام الاسلامى من خلال قبولهم دفع الجزية ، وهو مايستفاد من عبارته صلى الله عليه وسلم "سيصالحكم الروم" الواردة فى مستهل الحديث المذكور . يؤيد ذلك أيضا ماتنطوى

---

(٢٣٠) ابن هشام ، السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ص ص ١٣٣ - ١٣٤ ، ٢١٧ . ويشير فى ذلك الى حلف الفضول الذى جمع بين عدة قبائل من قريش وفيه تعاهدوا على أن لايجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس الا قاموا معه ، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، وقد قال فيه رسول الله ﷺ" لقد شهدت فى دار عبد الله ابن جدعان حلفا ماأحب أن لى به حمر النعم ، ولو أدعى به فى الاسلام لاجبت" . أى ، لا أحب نقضه وان دفع لى حمر النعم فى مقابل ذلك.

(٢٣١) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٢٢٨.
محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة ، دار الشرق ، ١٩٧٥ ، ص ٤٦٨.
.عون الشريف قاسم ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

(٢٣٢) راجع على سبيل المثال ، فتوى لجنة الفتوى بالأزهر بخصوص الأحلاف العسكرية مع الكفار ، مجلة الأزهر ، المجلد ٢٧ ، السنة ١٣٥ ، ١٣٥٧هـ، ص ٦٨٢ (مشار اليها فى د. محمد الصادق عفيفى ، مرجع سابق ، ص٢٧٥) .

(٢٣٣) الشوكانى ، نيل الأوطار ، مرجع سابق ، ج٧ ، ص ٢٥٤ .

عليه تتمة الحديث من أن الروم كانوا فى البداية يقاتلون تحت راية الاسلام وليس تحت رايتهم ، ذلك انه عندما أراد الروم رفع رايتهم – وهى الصليب – لم يرض بذلك أحد من المسلمين وحدث الاقتتال . فقد جاء فى نهاية الحديث "ثم تنزلون بمرج ذى تلول فيقوم رجل من الروم فيرفع الصليب ، ويقول غلب الصليب فيقوم اليه رجل من المسلمين فيقتله ، فيغدر القوم وتكون الملاحم فيجتمعون لكم فيأتونكم فى ثمانين غاية مع كل غاية عشرة الآف"(٢٣٤) . والى جانب ذلك ، فليس صحيحا – من وجهة نظر الاتجاه المذكور – أن الرسول ﷺ قد عقد حلفا مع خزاعة فى الحديبية لأن المعاهدة كانت بين المسلمين وقريش ، وكل ماهنالك أن خزاعة دخلت فى عهد المسلمين وأصبحت جزءا من كيان الدولة الاسلامية ولم تكون حلفا مستقلا ومنفصلا عنها ، بل قيل انها كانت قد اعتنقت الاسلام وقتذاك . (٢٣٥)

وواقع الأمر ان استعراض الآراء والاتجاهات سالفة الذكر فى شأن مدى جواز وحدود الاستعانة بالكفار والمشركين يشير إلى أنه عند اكتمال الغلبة والسلطان للكفار والمشركين فى نفس الوقت الذى ينتاب فيه الدولة الاسلامية الضعف والتمزق ، فان مقتضى مبدأ البراء من أعداء المؤمنين بالمعنى السالف بيانه لايحول دون امكانية دخول المسلمين مع الكافرين والمشركين فى شكل أو آخر من أشكال التنظيم الدولى الرامية الى تحقيق الأمن الجماعى ونبذ استخدام القوة أو التهديد باستخدامها فى علاقات الدول مع بعضها البعض والحفاظ على السلم والأمن المشترك للمعمورة قاطبة ، فضلا عن تأمين احترام حقوق الانسان وصون حرياته ، وذلك شريطة أن تكون مثل هذه الأشكال التنظيمية المشتركة قائمة على أساس من المساواة والعدل . ودليل ذلك – كما سيلى ايضاحه وبيانه– قوله تعالى فى معرض الآيات التى تنهى عن موالاة غير المسلمين"الا أن تتقوا منهم تقاة" ، وماثبت فى السنة من دخول خزاعة – وقد كانت مشركة – فى عهد المسلمين بمقتضى معاهدة صلح الحديبية والتزام المسلمين أحكام هذا العهد ، حتى إن اعتداء بكر بمؤازرة من قريش على خزاعة كان مبررا لنقض صلح الحديبية بعد سنتين فقط من ابرامه واعلان الحرب على قريش انتصارا لخزاعة . فهذه الأحكام تنطوى على ترخيص للمسلمين بالدخول فى معاهدات أو تحالفات مع غيرهم ،

---

(٢٣٤) د. محمد الصادق عفيفى الإسلام والمعاهدات الدولية ، مرجع سابق ، ص ٢٧٥ .

(٢٣٥) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، (طبعة الشعب) جـ ٧ ص ص ٣٠٧ – ٣٠٩.

– السرخسى ، المبسوط ، مرجع سابق ، ج١٠ ، ص ٣٧ .

– الغزالى ، فقه السيرة ، الاسكندرية ، دار الدعوة ، ١٩٨٩م . ، ص ٤٠٤ .

– د. محمد الصادق عفيفى ، الإسلام والمعاهدات الدولية مرجع سابق ، ص ٢٧٥ .

– د. محمد على الحسن ، العلاقات الدولية فى القرآن والسنة ، مرجع سابق ص ص ٣٥٤ – ٣٥٨ .

على أن يكون معلوما أن ارتباط المسلمين بمثل هذه المعاهدات أو تلك التحالفات ، انما يكون على سبيل التأقيت لمواجهة حالة "التقية" المشار اليها ، أو فى نطاق التعاون الدولى المشترك لضمان سلامة البشرية وأمنها فى سياج من الحق والعدل ، وعلى أن تعمل الدولة الاسلامية جاهدة فى سبيل تجاوز هذه الحالة والتمكين لسيادة النظام الاسلامى فى الأرض قاطبة .

٣) الاستثناء الوارد على مقتضى البراء من أعداء المؤمنين

من الأمور الثابتة والمألوفة فى الشرع الاسلامى أن مايعرض للمسلمين من سنن الكون ينعكس أثره بالنسبة لما يؤمرون به من الفعل أو الترك . وعلى ذلك ، فانه اذا كان اعمال الأصل العام فى مقتضى البراء من الكفار والمشركين ، والمتمثل فى عدم موالاتهم أو مداهنتهم أو مباطنتهم أو الركون اليهم والتحابب معهم ، يقوم على أساس اكتمال الغلبة والسلطان للدولة الاسلامية ، مع استمرار العدو فى الثبات على موقفه المناوىء للدعوة الاسلامية ، فان قيام حالة الضرورة التى تجعل الكفار غالبين ظاهرين على مقاليد الأمور ومقدراتها فى الكون قاطبة أو التى تجعل المسلمين فى البلاد والدول غير الاسلامية موضع تهديد وتخويف ، مثل هذه الحالة تنهض "عذرا" للمسلمين فى عدم التقيد الشديد بمقتضيات مبدأ الولاء والبراء فى معناه العام والأصيل . هذا وتبرز حالة الضرورة المشار اليها -حسبما تقرره الآيات القرآنية والأحاديث النبوية - فى مظهرين رئيسيين لكل منهما شروطه وأحكامه الخاصة به .

أما المظهر الأول ، فيتضح فيما يعرف بالتقية المشار اليها فى قوله تعالى "لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيىء الا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير" .على أن للتقية التى تجعل المسلمين فى حل من التزام الأصل العام فى البراء من أعدائهم معنى محددا وشروطا معينة ينبغى توافرها للدخول فى حكمها. فالتقية - حسبما يقرره المفسرون والشراح - لاتتعدى فى مضمونها وجوهرها المداراة الظاهرية للكافرين والمشركين ، دون أن يمتد الأمر فى ذلك الى بواطن الأمور ودقائقها . (٢٣٦) ، أى أن التقية ذات طبيعة سلبية تتحصل فى مسايرة المسلمين لأعدائهم فى الظاهردون الركون اليهم أو التوادد معهم الى درجة التعاون والتعاضد . أما الشروط المعتبرة فى سريان أحكام التقية فتتحصل هى الأخرى فى ضرورة أن يكون الكفار والمشركون فى حال من الغلبة والسلطان بما

---

(٢٣٦) راجع فى ذلك : ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، مرجع سابق ، ج١٢ ، ص ٣١٤ .
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٣٨٦ .
- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، مرجع سابق ، ج ؟ ، ص ؟.
- محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

يمكنهم من الظهور على المسلمين ، وأن يكون المسلمون – فى مقابل ذلك – دون قوة أعدائهم مما يضطرهم الى قبول المسايرة الظاهرية لهم مع عدم مشايعتهم على ماهم عليه من الكفر أو معاونتهم على المسلمين أو الخروج على مقتضى الأحكام العامة والمقاصد العليا للشريعة الاسلامية . والى جانب ذلك ، فإنه يشترط سلامة النية والمعتقد ، إذينبغى أن يكون سلطان الأعداء ظاهرا وغالبا فعلا وحقيقة ، لاتصورا أو وهما ، وأن يكون فى مجاهرتهم بالعداوة والبغض ضرر أكيد وخطر حال يتهدد المسلمين فى أنفسهم وأموالهم . وفضلا عن ذلك ، فينبغى ألا يركن المسلمون الى هذه الرخصة فيكرسوا واقع غلبة الكفار وظهورهم عليهم ، فيستسهلوا موالاة الأعداء ويستمرءوا مسايرتهم حتى لتنتقل هذه المسايرة بفعل الزمن من مستوى الأقوال الى مستوى الأفعال ومن مستوى الظاهر الى دقائق الأمور وبواطنها (٢٣٧) . ولعل مجمل هذه الشروط يتحصل فيما ينطوى عليه قوله تعالى "ويحذركم الله نفسه والى الله المصير"مباشرة بعد قوله تعالى "الا أن تتقوا منهم تقاة " من حقيقة أن الله تعالى بعد أن رخص للمسلمين فى التقية متى قامت ظروفها وتوافرت شروطها ، يحذرهم من اتخاذها تكأة للاستمرار فى موالاة أعداء الله والركون اليهم ، والا كان ذلك مستجلبا لوعيده وعذابه فى الآخرة . (٢٣٨)

وأما المظهر الثاني فى قيام حالة الضرورة المرخصة للمسلمين بمسايرة أعدائهم فى الظاهر ، فيكمن فيما قد يمارسه الكفار والمشركون من اكراه فى مواجهة المسلمين لحملهم على التراجع فى دعوتهم أو فتنتهم فى دينهم وردهم عنه ان استطاعوا . واذا كان انعام النظر فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بحالة الاكراه يكشف -حسبما يقرره المفسرون والعلماء فى أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث – عن أن الاكراه الملجىء ومايترتب عليه من أحكام ، انما يتصل بوضع الفرد المسلم أو القلة المسلمة فى بلد يحتدم فيه الصراع والجهاد بين المسلمين وغيرهم (كما كان الشأن فى حال عمار بن ياسر وزوجته وغيرهما فى أولى مراحل التصادم بين الاسلام والشرك فى مكة وهى الحال التى يجمع المفسرون على أن آية الاكراه الملجىء نزلت فيها) أو فى بلد لايخضع للسيادة الاسلامية ولايظهر فيه حكم الاسلام (كما هو الشأن بالنسبة للمستضعفين من الرجال والنساء الذين ظلوا على اقامتهم فى مكة بعد هجرة المسلمين عنها الى المدينة) أو فى أراضى دولة غير اسلامية لغرض الاقامة الدائمة أو لأغراض عارضة كالتجارة أو السياحة أو الوقوع فى الأسر أثناء الحرب الى غير ذلك من

---

(٢٣٧) ، (٢٣٨) انظر فى ذلك :

– ابن القيم ، بدائع الفوائد ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٦٩ .

– الطبرى ، جامع البيان ، مرجع سابق ، ج٣ ، ص ٢٢٨ .

– محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ .

الأسباب والحالات [٢٣٩] . اذا كان ذلك كذلك ، فان الأكراه فى مجال العلاقات المتبادلة بين الدولة الاسلامية والدول الأخرى غير الاسلامية يأخذ صورا مختلفة تتحصل – أساسا – فى انقسام الأمة الاسلامية وتفرقها الى دول وكيانات عدة وتراجعها على صعيد علاقات القوى وموازينها فى اطار النظام الدولى القائم ، فى مقابل تحقق الغلبة واكتمال القوة لصالح الأعداء ، مما يجعل الدولة (الدول) الاسلامية عرضة لمختلف أساليب الضغط والاكراه –المباشر وغير المباشر– المادى والمعنوى ، حتى ليصل الأمر فى هذا الشأن الى اعداد العدة للانقضاض على الدولة (الدول) الاسلامية والعدوان عليها . ففى مثل هذه الحالات وغيرها فان مسيرة الدعوة التى تشكل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم واعمال مقتضى مبدأ البراء الذى يجسد الصورة التطبيقية للدعوة ، لايمنعان من اتباع الأساليب والوسائل التى تحفظ للمسلمين كيانهم وتصون عليهم هويتهم وعقيدتهم . فلامانع –والحال كذلك– من اظهار المسايرة وربما "التعاون" من خلال وسائل شتى كالمعاهدات الجماعية والعضوية المشتركة فى المنظمات الدولية ، طالما كانت هذه الوسائل تهدف –فى جملتها– الى منع العدوان واشاعة السلم والاستقرار واحترام حقوق الأفراد والجماعات وتبادل المنافع المادية ، وطالما كانت لاتتعارض مع المقاصد العليا للشريعة الاسلامية ، وان كانت تنطوى على بعض المزايا "القانونية أو الواقعية" للأعداء ذوى الغلبة والسلطان ، على أن يكون متعينا على الدولة (الدول) الاسلامية ألا تركن إلى مداراة الأعداء ومسايرتهم ظاهريا فيصير ذلك مسلكاً مألوفاً وعرفاً مطرداً ، تدخل بمقتضاه الدولة (الدول) الإسلامية فى نطاق الإنذار الإلهى ويشملها عذاب الله ، لا محالة مصداقاً لقوله تعالى « ويحذركم الله نفسه » فى عقب قوله تعالى « إلا أن تتقوا منهم تقاة » ، إنما يتعين على الدولة (الدول) الإسلامية فى هذا الشأن أن تسعى جاهدة بشتى السبل لكى تتخلص من ربقة الضعف والقعود هذه ، ولكى تتبوأ مكانها اللائق بها على الصعيد العالمى بما يمكنها من تحقيق الأهداف العليا المنشودة لعلاقاتها الخارجية مع الدول الغير .

---

(٢٣٩) يتفق المفسرون على أن أية الإكراه الملجئ هى قوله تعالى فى سورة النحل / ١٠٦ " من كفر بالله من بعد ايمانه إلا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم " ومقتضى الآية أن اعلان لفظ الكفر بسبب الاكراه أو من باب التقية لخطر حال محدق لا يخرج من الملة ما دام القلب غير منشرح بما نطق اللسان به .

أنظر فى ذلك : أبو السعود ، تفسير أبى السعود ، مرجع سابق ، جـ ٣ ص ٢٩٥ .

- السيوطى ، اسباب النزول ، مرجع سابق ، جـ ١ ص ص ٥٥ . ١٩٣ – ١٩٤ .
- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مرجع سابق ، جـ ٢ ص ص ٥٨٧ –٥٨٨ .
- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، مرجع سابق ، (طبعة ١٩٨٥م) جـ٤ ص ص ٢١٩٦ – ٢١٩٧ .
- محمد سعيد القحطانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٧٦ وما بعدها .

المراجع

١- الأبشيهى ، المستطرف فى كل فن مستظرف ، القاهرة :(مطبعة البابى الحلبى ، ١٩٥٢) .

٢- ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، (بيروت : دار الكتاب ، ١٩٦٧) .

٣- أحمد أبو الوفا ، المعاهدات الدولية فى الشريعة الإسلامية ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٩٠)

٤- البلاذرى ، فتوح البلدان ، تعليق رضوان محمد رضوان ، (القاهرة : مطبعة السعادة ، ١٩٥٩) .

٥- ابن تيمية ، رسالة القتال ، (القاهرة : المطبعة المحمدية ، د . ت)

٦- ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى أصلاح الراعى و الرعية ، تحقيق دار أحياء التراث العربى ، (بيروت : دار الأفاق الجديدة ، ط١ ، ١٩٨٣) .

٧- الجصاص ، أحكام القرأن (بيروت : دار الكتاب العربى ، د. ت)

٨ - ابن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق عبد المجيد معاذ، رسالة دكتوراه ، (القاهرة ، كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ، د.ت) .

٩ - جمال الدين عطية ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، (القاهرة : المؤلف ، ١٩٨٨) .

١٠ - ابن الجوزى ، زاد المستنير فى علم التفسير ، (دمشق : المكتب الإسلامى للطباعة و النشر ، ١٩٦٨) .

١١- ابن قيم الجوزية ، طريق الهجرتين وباب السعادتين ، (القاهرة : المطبعة السلفية ، ط١ ، ١٣٧٥هـ) .

١٢- ابن حجر العسقلانى ، بلوغ المرام فى أدلة الأحكام ، تحقيق رضوان محمد رضوان ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٣) .

١٣- ابن حزم ، المحلى ، تحقيق لجنة أحياء التراث العربى ، (بيروت : دار الأفاق الجديدة ، د. ت) .

١٤- الرازي ، التفسير الكبير (القاهرة : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ١٩٨٥)

١٥- ابن رشد القرطبى ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، تحقيق محمد محمد سالم محيسن ، محمد شعبان إسماعيل ، (القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٧٤) .

١٦- السرخسي ، شرح كتاب السير الكبير للشيباني ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، (القاهرة : معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ١٩٧٢) .

١٧- أبو السعود ، تفسير أبى السعود المسمى أرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، (بيروت : دار احياء التراث العربى ، د . ت) .

١٨- السيوطى ، أسباب النزول (القاهرة : كتاب الجمهورية ، د . ت)

١٩- الشافعى ، الأم ، (القاهرة : المطبعة الأميرية ، (١٣٢١هـ) .

٢٠- الشنقيطى ، أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن ، (الرياض : الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية و الافتاء والدعوة والإرشاد ، ١٩٨٣) .

٢١- الشوكانى ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، تحقيق محمد إبراهيم زايد ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٥) .

٢٢- الشوكانى ، نيل الأوطار ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) .

٢٣- صبحى محمصانى ، القانون و العلاقات الدولية فى الإسلام ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٢) .

٢٤- الصنعانى ، سبل السلام ، (القاهرة : البابى الحلبى ، د. ت) .

٢٥-الصنعانى ، المصنف ، (كراتشى : منشورات المجلس العلمى ، ط١ ، ١٩٨٣) .

٢٦- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير و التنوير ، (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٣) .

٢٧- الطبرى ، جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، راجعه و خرج أحاديثه أحمد محمد شاكر ، (القاهرة : دار المعارف ، د. ت) .

٢٨- عبد الحميد أبو سليمان ، النظرية الإسلامية و العلاقات الدولية : أتجاهات جديدة للفكر و المنهجية الإسلامية ، نقله إلى العربية و علق عليه و راجعه ناصر أحمد المرشد البريك (الرياض : المعهد العالمى للفكر الإسلامى . ، ط١ ، ١٩٩٣) .

٢٩- عبد الخالق النواوى ، العلاقات الدولية و النظم القضائية فى الشريعة الإسلامية، (بيروت ، دار الكتاب العربى ، ط١ ، ١٩٧٤) .

٣٠- ابن العربى ، أحكام القرآن تحقيق على محمد البجاوى ، (القاهرة : دار أحياء الكتب العربية ، ط١ ، ١٩٥٧) .

٣١- عبد العزيز غنيم ، محمد من الحرب و السلام ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ١٩٨٩) .

٣٢- على بن أبى طالب ، نهج البلاغة ، شرح ابن أبى الحديد ، (القاهرة : مطبعة البابى الحلبى ، ١٣٢٩هـ) .

٣٣- عون الشريف قاسم ، نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم : دراسة فى وثائق العهد النبوى ، (القاهرة : دار الكتب الإسلامية ، ١٩٨١) .

٣٤- ابن قدامة ، المغنى ، (القاهرة : مطبعة المنار ، ١٣٤٨هـ) .

٣٥- القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، (القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٧٦)

٣٦- ابن قيم الجوزية ، أمثال القرآن ، تحقيق ناصر الرشيد ، (الرياض : دار مكة ، ط١، ١٤٠٠ هـ) .

٣٧- ابن قيم الجوزية ، زاد المعاد فى هدى خير العباد ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١) .

٣٨- ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، (بيروت : دار المعرفة ، ١٩٨٣) .

٣٩- الماوردى ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، (القاهرة : المكتبة التوفيقية ، ١٩٧٨) .

٤٠- مجيد خدورى ، الحرب و السلام فى شرعة الإسلام ، (بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٣) .

٤١- محمد حميد الله ، الوثائق السياسية للعهد النبوى و الخلافه الراشدة ، (بيروت : دار النفائس ، ط٤ ، ١٩٨٣) .

٤٢- محمد الخطيب ، مغنى المحتاج إلى شرح المنهاج ، (القاهرة : مطبعة البابى الحلبى ، ١٩٣٣) .

٤٣- محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣).

٤٤- محمد زكريا البرديسي ، الأكراه بين الشريعة و القانون (القاهرة : مجلة القانون والأقتصاد ، العدد الثاني ، د. ت .)

٤٥- محمد ابو زهرة ، العلاقات الدولية فى الإسلام ، (القاهرة : الدار القومية للطباعة و النشر ، ١٩٦٤) .

٤٦- محمد ابو زهرة ، الوحدة الإسلامية ، (بيروت : دار الرائد العربى ، ١٩٩٠).

٤٧- محمد سامى عبد الحميد ، أصول القانون الدولى العام (الإسكندرية : الدار الجامعية للطباعة و النشر ، ١٩٨٤)

٤٨- محمد بن سعيد القحطانى ، الولاء والبراء فى الإسلام ، (الرياض : دار طيبة، ط٦ ، ١٤١٣ هـ) .

٤٩- محمد سلام مدكور ، المدخل للفقة الإسلامى ، (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٠) .

٥٠- محمد الصادق عفيفى ، الأسلام و المعاهدات الدولية ، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٥) .

٥١- محمد الصادق عفيفى ، الفكر الإسلامى : مبادئ و قيمة ، (القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٩٧٦).

٥٢- محمد طلعت الغنيمى ، أحكام المعاهدات فى الشريعة الإسلامية : دراسة مقارنة (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٧٧) .

٥٣- محمد على الحسن ، العلاقات الدولية فى القرآن والسنه (عمان : منشورات مكتبة النهضة الأسلامية ، ١٩٨٢) .

٥٤- محمد ماهر حمادة ، الوثائق السياسية و الإدارية للعصر العباسى الأول ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) .

٥٥- محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٧٥) .

٥٦- ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، (القاهرة : دار الهداية ، ١٩٨٠) .

٥٧- النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٠).

٥٨- النووى ، شرح صحيح مسلم ، (القاهرة : المطبعة المصرية ، ط٢ ، ١٩٧٢) .

٥٩- و هبة الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقة الإسلامى ، (دمشق ، دار الفكر ، ١٩٦٢) .

٦٠- أبو يوسف ، الخراج ، (القاهرة ، : المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ هـ) .